MÜNCHENER
THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

5. Jahrgang 1954 Nummer 4

H. Schells Mariologie

Von D. Dr. Josef Hasenfuß

I.

Um Schells Mariologie zu verstehen, muß man wissen, daß er wesentlich Apologet ist und an die Darstellung der dogmatischen und damit auch der mariologischen Wahrheiten vom apologetischen Standpunkt aus herangeht. Von apologetischen Gesichtspunkten aus sucht er dem Menschen der modernen Weltanschauung wieder den Zugang zu vermitteln zu den die christlich-abendländischen Kultur tragenden Grundlagen der christlichen Existenz und allen Gutgesinnten den Weg zur universalen Kirche zu ermöglichen (Gott und Geist, Paderborn 1895/6 I S. XV bis XXIV). Ähnlich wie bei heutigen Existenztheologen und Existenzphilosophen besteht schon bei dem prophetisch vorausschauenden Schell das Hauptanliegen in dem existentiellen Bemühen um die Verteidigung der transzendenten Persönlichkeit Gottes, des Einen und Dreipersönlichen als des tragenden Grundes für alles menschliche persönliche und Gemeinschaftsleben und die Rettung des göttlichen Ebenbildes im menschlichen Leben und Zusammenleben gegenüber dem persönlichkeitsfeindlichen, zugleich individualistisch-liberalistischen und kollektivistisch-totalistischen Monismus, diesem Hauptfeind der abendländisch-christlichen Kultur, dem namentlich aus dem Osten auf mannigfachen Wegen Nahrung zufließt (a.a.O.S. XVIII). Aus diesem Grunde kommt es ihm vor allem darauf an, den christlichen Gottesbegriff unabhängig von den Bindungen an die übliche Schultradition möglichst erhaben und weit in seiner Weisheits- und Machtfülle erscheinen zu lassen, um so die Universalität und Erhabenheit des Katholizismus herausstellen und die gegnerischen Angriffe abwehren zu können. So kommt Schell im Kampf gegen den Monismus, der schließlich vom aktiv-individualistischen Idealismus in kollektivistischen Soziologismus und in völkischen Totalismus umschlagen mußte, ähnlich wie heutige Existentialisten dazu, dem dynamischen Willen, der Tat, der Freiheit, der Existenz gegenüber der ihm zu statisch eingestellten aristotelischen Seinsmetaphysik auch in der Fassung der Persönlichkeit den Vorrang zu geben. So begreift er Gott als positive Aseität und Selbstursächlichkeit oder — wie er nach der Indizierung und zwar unbeanstandet von der Kirche sagt — als „Selbstwirklichkeit". „Mit diesem Begriff der selbstwirklichen Existenz Gottes...

ist natürlich in der allerschärfsten Weise die Persönlichkeit Gottes jeder Form des Pantheismus gegenüber gewahrt und erwiesen" (Dogmatik, Paderborn 1889—93 IV S. Xf.). So ist sein theologisches Werk wesentlich Apologie der transzendenten absoluten Persönlichkeit Gottes, die zugleich intensivste Immanenz einschließt und unerschöpfliches innergöttliches, persönliches und Gemeinschaftsleben besagt, das zugleich Vorbild, Licht und Kraft für die menschliche Persönlichkeit und Gemeinschaft ist." Mir gilt es für wertvoller, den in sich geschlossenen Nachweis zu liefern, daß die Lehre von der transzendenten Erhabenheit des dreieinigen, also schlechthin der Welt unbedürftigen Gottes mit jener innigen Immanenz der ewigen Liebe in der begnadigten Schöpfung, in welcher die religiöse Sehnsucht zarter Gemüter wie starker Geister ihre heilige und selige Befriedigung ahnt und sucht, nicht nur vereinbar, sondern verbunden sei" (Das Wirken des dreieinigen Gottes, Mainz 1885 S. V f). So sucht Schell den für seine Frömmigkeit und sein Denken zentralen Gedanken der göttlichen Dreipersönlichkeit als universale und fruchtbarste Idee des ganzen christlichen Glaubensgutes und Lebensinhaltes darzutun: „Die Dogmatik ist nichts anders, als die wissenschaftliche Ausführung des Gottesbegriffes der Offenbarung durch das ganze Heilswerk der Gnade hindurch . . . Indem der Gottesbegriff die unendliche Vollkommenheit und die lebendige Selbstmacht in der Dreieinigkeit vereint, indem er sich als Einheit und Ursprung von Logos und Pneuma, von Fülle und Leben erweist, ist er zugleich nach innen dogmatisch in seinem Inhalt ausgelegt und nach außen in seinem ewigen Rechte dargetan. Indem sodann durch alle Geheimnisse des Offenbarungsglaubens hindurch gezeigt wird, daß sie alle Logos und Pneuma in wunderbarer Einheit sind, hat der dreieinige Gottesbegriff seine spekulative und praktische Tragweite erprobt und sich als das innerste Geheimnis aller Geheimnisse, als das Gesetz aller Wahrheiten und Heilstaten, als das Endziel und den Maßstab aller Vollkommenheit erwiesen . . . Aus diesem Grund verfolgt dieses Werk durch alle Themata hindurch den Zweck, in jedem Dogma den dreieinigen Gott, die ursprüngliche Einheit und die lebendige Quellkraft des unendlichen Wortes und des selbstmächtigen Geistes, Gott als Logos und Pneuma nachzuweisen" (Dogmatik IV S. IX/X).

II.

So soll nach Schell wie jedes Dogma so auch die Mariologie „als eine folgerichtige Offenbarung des geoffenbarten Gottesbegriffes erkannt und dadurch in seinem eigenen Logos und Pneuma als Wahrheitsfülle und Lebenskraft erwiesen werden und damit als eine glaubwürdige und wertvolle Offenbarung des Gottes, der die unendliche Vollkommenheit seines Wesens mit eigener und darum heiligster und seligster Selbstmacht tatkräftig von Ewigkeit her erfüllt und vollzieht". Damit erscheint ihm auch der gegen den Katholizismus, besonders wegen der Marienverehrung, so oft erhobene Vorwurf „von Grund aus entwurzelt, das erhabenste Mysterium des Glaubens sei nicht bloß ohne die entsprechende, sondern sogar überhaupt ohne ernste Bedeutung für unser Denken und Streben, für das religiöse Glauben und Leben" (a.a.O.).

Das sind die allgemeinen theologischen Voraussetzungen und Zusammenhänge, in die die Mariologie in Schells dogmatischem System eingeordnet erscheint. Diese erhabenen Gesichtspunkte und seine eigene innige zarte Marienfrömmigkeit haben ihn in seiner Dogmatik nicht bloß vor allen Irrtümern in Bezug auf die Mariologie bewahrt, sondern lassen diese darüber hinaus zu einer fruchtbaren und

begeisterten Darstellung der Vorzüge Mariens erscheinen, so daß sie heute noch jeden unvoreingenommenen Geist zu einem freudigen Ja zur katholischen Marienverehrung bringen kann. Während sein neuer dynamisch aktivistischer Gottesbegriff und dessen Auswirkungen auf dem Gebiet der Anthropologie, der Eschatologie und Sakramentenlehre zu einigen Mißverständnissen und Beanstandungen durch die Kirche Anlaß bieten konnten, ist das in bezug auf seine Mariologie nicht der Fall. Schell erkennt alle kirchlichen Entscheidungen betreffs Mariens an, feiert begeistert ihre Vorzüge, ohne auch nur eines von der Kirche der Gottesmutter zuerkannten Ehrenrechte anzutasten. Fast in allen seinen Schriften kommt er auf Maria zu sprechen, besonders eingehend und systematisch in seiner Dogmatik (III S. 73—93 und S. 278—84). Durch seine im besten Sinne existentielle Auffassung der Mariologie im Zusammenhang mit der universalen und intensivsten Offenbarung des persönlichen Gottes in seiner Einheit und Dreipersönlichkeit durch den Gottmenschen Jesus Christus erhält jene von vorneherein schon, ähnlich wie auch in der heute so beliebten existentiell eingestellten Dogmatik des Münchner Theologen M. Schmaus, im dogmatischen System eine bevorzugte Stellung. Während sie gewöhnlich bei den Dogmatikern alten Stils an die Christologie und Soteriologie am Ende als Schlußfolgerung angefügt erscheint, bildet sie bei Schell die Eingangspforte zur Christologie unter dem Titel: „Der Vollzug der Menschwerdung durch die Mutterschaft der unbefleckten Jungfrau".

Im einzelnen wird dann Maria begeistert gefeiert 1. als die jungfräuliche Gottesmutter (Dog. III S. 74—79), 2. als unbefleckte Jungfrau und Gottesbraut (S. 79 bis 91), 3. als die persönlich Sündenlose (S. 91—93), 4. als die durch die Himmelfahrt verherrlichte Himmelskönigin, als Mutter der Gläubigen und als Gnadenvermittlerin (S. 278—84). Näherhin wird ausgeführt:

1. „Dem Evangelium und dem steten Glaubensbekenntnis zufolge wurde Jesus Christus als Gottes- und Menschensohn vom hl. Geiste empfangen und aus Maria der Jungfrau geboren. Maria ist Jungfrau vor, in und nach der Geburt, unbefleckt im geschlechtlichen wie im sittlichen Sinn, unberührt und unverdorben von der Erbsünde und von persönlicher Sünde . . . Es geschieht dies in Erfüllung des Urevangeliums, welches den Samen des Weibes als Schlangenvertreter verhieß, d. i. als Sohn einer Jungfrau; sonst wäre kein Grund einzusehen, warum gerade zwischen dem Weib und der Schlange Feindschaft gesetzt wird, und warum die Nachkommenschaft des Weibes betont wird". Gemäß seiner oben dargelegten allgemeinen Einstellung und Absicht kommt es Schell bei der näheren Begründung und Darlegung dieses Dogmas aus Schrift und Tradition und mit Hilfe der Vernunftspekulation bei aller Begeisterung für diesen grundlegenden Vorzug Mariens als jungfräuliche Gottesmutter auch hier wesentlich darauf an, gegenüber der modernen monistischen Weltanschauung die absolut erhabne transzendente Würde der göttlichen Persönlichkeit zu wahren und „die ursprüngliche Einheit und die lebendige Quellkraft des unendlichen Wortes und des selbstmächtigen Geistes, Gott als Logos und Pneuma nachzuweisen". Das zeigt sich besonders charakteristisch in der abschließenden Begründung und Würdigung: „Die Gottesmutterwürde der Jungfrau Maria ist nach der Begriffsbestimmung der Menschwerdung unanfechtbar . . . Die göttliche Persönlichkeit des Wortes, welche dem Leib durch die Erfüllung mit der Geistseele das menschliche Dasein gab, lockert den ursächlichen Zusammenhang zwischen der Mutter und dem Menschensohn nicht im geringsten: denn er empfängt alles von der Mutter, was ein Menschenkind von ihr empfängt. Das Dasein und die Persönlichkeit, das selbstseigene Sein hingegen ist bei allen ohne

Ausnahme die Wirkung dessen, der als Allursache die Ursache des Seienden im eigentlichsten Sinne ist, und die Ursächlichkeit aller Ursachen innerlich ergänzt ... Das, was Gott als Allursache bei jeder Erzeugung, was er als Schöpfer bei der Menschenzeugung wirkt, dafür tritt der Logos bei der Empfängnis Jesu mit seiner persönlichen Tatsächlichkeit ein, indem er kraft der absoluten Selbstbestimmung, welche der absoluten Persönlichkeit eignet, in einer Menschennatur wirklich wird und zwar in jener, welche ihm von seinem Gottesgeist in Maria bereitet worden ist. Es ist ja das Vorrecht der Persönlichkeit, mit eigenem Willen über die Art ihres Seins zu verfügen und zu bestimmen: die bedingte Persönlichkeit, welche die Wirkung eines höheren Willens ist, vermag dies in bedingter und beschränkter Weise. Die unbedingte Persönlichkeit, welche kraft eigener Tat ist, was sie ist, kann auch außerdem, was sie mit logischer und ethischer Notwendigkeit sein muß, dasjenige werden, was ihrer Weisheit und Güte zufolge sein kann".

2. Über Maria die unbefleckte Jungfrau und Gottesbraut schreibt Schell: „Die Tätigkeit des hl. Geistes zur Heiligung der auserwählten Gottesmutter geht bis auf den ersten Anfang ihres Daseins zurück und bedeutet ihre unbefleckte Empfängnis, ihre stete Bewahrung von aller Schuld und Befleckung der Erbsünde. Wie alle Gnadenwirksamkeit des hl. Geistes seit dem Sündenfall Adams ist auch die Gnade der unbefleckten Empfängnis Mariens durch das Verdienst des Erlösers vermittelt". Das gewissenhafte Bestreben Schells, dem Stand des kirchlichen Glaubensbewußtseins in Bezug auf Maria gerecht zu werden, erhellt hier insbesondere aus der peinlich genauen Art seiner Verteidigung des Dogmas von der unbefleckten Empfängnis und seines Versuches der Lösung des Gegensatzes zwischen Thomas und Skotus: „Das Gesetz der Erbsünde wird durch das Privilegium der unbefleckten Empfängnis ebensowenig durchbrochen wie das Naturgesetz durch das Wunder; es wird nur aus besonderen Gründen unter die Wirksamkeit eines höheren Gesetzes gestellt und so im einzelnen Fall aufgehoben. Dieses höhere Gesetz ist das Gesetz der Erlösungsgnade. Das Gesetz der Schwere wird nicht durchbrochen, wenn es durch eine höhere Kraft überwunden wird, wie durch die organische Flugkraft oder durch die übernatürliche Kraft des Verklärungsleibes".

3. Über die weiteren Gnadenprivilegien Mariens heißt es dann bei Schell: „Im engsten Zusammenhang mit dem Dogma der gnadenvollen Bewahrung Mariä vor der Erbsünde steht die Lehre von ihrer persönlichen Sündenlosigkeit. ... Der biblischen Idee der Jungfrau-Mutter entsprechend hat die Theologie a) ihre Reinheit von aller persönlichen Sünde gelehrt und zwar kraft der Gnadengabe α) dauernder Willensbefestigung und β) vollkommener Hinwendung zu Gott ... b) Die Reinheit Mariä von den Regungen der ungeordneten Begierlichkeit ... Da die Sündenlosigkeit Mariä in ihrer Bestimmung zur Gottesmutterschaft gründet und keine andere Person zu einer engeren Verbindung mit Gott berufen ist, so ist ihre Reinheit, Gottbefestigung, Gottangehörigkeit vollkommener und fester, als diejenige irgend eines Engels oder Menschen — nicht vermöge der Natur, sondern der Gnadenbestimmung zur Mutter des Gottmenschen".

4. Im Anschluß an die Christologie und das Werk der Erlösung wird dann noch ausführlich die leibliche und geistige Verherrlichung Mariens behandelt: „Die persönliche Verherrlichung Christi durch die Auferstehung und Himmelfahrt fand ihre Ergänzung in der Weise, wie es der Bedeutung des Hauptes entspricht durch die Auferweckung vieler Heiligen aus ihren Gräbern ... Vor allem aber nahm Maria, die jungfräuliche Mutter des Herrn, wie an seinen Leiden, so an seiner

Verherrlichung teil. Zwar sollte auch Maria den Tod verkosten und ihren Zusammenhang mit Adam, dem Erblasser des Todes bewahren; allein ohne von ihm aufgelöst und dauernd beherrscht zu werden ... Auch für die Himmelfahrt Mariä ist das Urevangelium Gen. 3,15 der wertvollste Beweis ... Nach allem scheint wahrscheinlich, daß der Glaube an Mariä Himmelfahrt nicht aus unmittelbarer dogmatischer Überlieferung stammt, sondern im 4. u. 5. Jahrhundert von der Kirche aus der vollkommenen Unversehrheit und der hohen Gnadenwürde der Jungfrau, der jungfräulichen Gottesmutter gefolgert wurde." Die geistige Herrlichkeit der Gottesmutter als Mutter der Gläubigen und Gnadenvermittlerin findet an Schell einen beredten Anwalt: „Die geistige Herrlichkeit der verklärten Jungfrau quillt vor allem aus der unvergleichlich hohen Einsicht, welche ihr das Licht der Gottschauung in die Geheimnisse des göttlichen Wesens, Ratschlusses und Wirkens gewährt. Sodann ist es die königliche Stellung und Aufgabe, welche sie als Mutter des Erlösers und nächste sowie treueste Teilnehmerin seines Opfers insbesondere und Opfertodes nunmehr nach vollbrachtem Erlösungsopfer in der Zuwendung des Erlösungsverdienstes hat ... Der unvergleichlich bevorzugten Stellung Mariä unter allen geschöpflichen Werkzeugen Gottes entspricht der Cultus hyperdouliae, die Verehrung mit relativ größter Innigkeit und Allgemeinheit, wie sie einer geschaffenen Persönlichkeit gewidmet werden kann" (Dogm. III S. 79 bis 83 u. 278—84).

Unvergleichlich herrliche und besonders für die heutige Zeit beherzigenswerte Worte findet Schell im Sinne der existentiellen Realisierung und Fruchtbarmachung der Aufgabe einer übergeschlechtlichen geistigen Mutterschaft Mariä in ihrer idealen Vorbildlichkeit und Kraft für die Jüngerschaft Christi und insbesondere für das weibliche Geschlecht zur Pflege echten persönlichen und Gemeinschaftslebens namentlich angesichts des modernen persönlichkeits- und gemeinschaftsfeindlichen Monismus, wenn er in seinem Christusbuch in Auslegung der Worte Christi am Kreuze schreibt: „Monismus lautet die Weltanschauung der Wissenschaft ... Der Monismus ist eigentlich Kleinglaube ... Dem Monismus zufolge verfällt die Einzelpersönlichkeit als Ganzes, trotz aller ihrer ewigen Ideen und Ziele, dem unerbittlichen Untergang im Tode. Und doch dürstet die Seele aus der Todeswüste der diesseitigen Welt in das Land, wo die Heimat des Lebens ist ... Gottesreich ist Gottestat und Menschentat, Gabe und Aufgabe: Licht aus der Finsternis, Kraft aus der Masse, Leben aus jedem Tod ... Königlich ist die Aufgabe, die Seelen in freier Gemeinschaft zu verbinden ... Jesus ruft alle zu lebendiger Geistesgemeinschaft in der Wechselbeziehung freier Liebe zusammen. Die Natur tut es durch die Macht der Notwendigkeit und der unwillkürlichen Neigung ... Was in der Natur die Notwendigkeit wirkt, vermag es die Freiheit, die sittliche Macht der geistigen Liebe nicht? Versagt die gemeinschaftsbildende Kraft der Liebe, sobald die Naturmacht der geschlechtlichen Neigungen und der äußeren sowie der schmerzlich gefühlten Bedürftigkeit aufhört? Der Gekreuzigte hat vor Pilatus gesagt: ‚Es ist wahr: Ich bin ein König'. Christus bestätigt sein Königtum, indem er die Aufgabe einer geistigen Mutterschaft in seiner jungfräulichen Mutter dem ganzen weiblichen Geschlecht zuwies, den Frauen und Jungfrauen. So hat Christus den tiefsten Sinn der weiblichen Seele gewürdigt und in den Dienst des Gottesreiches gerufen. Es ist die Hingabe an die Persönlichkeit, die Sorge für die Persönlichkeit. ‚Frau, siehe deinen Sohn!' Darauf sagt er zum Jünger: ‚Siehe deine Mutter!' Dem Manne is es eigenartiger Beruf, was er aus der mütterlichen Pflege der Gesamtheit und des Einzelnen empfangen hat, durch sach-

liche Förderung des heiligen Erbteils und der gemeinsamen Güter der Gesamtheit wieder zu vergelten. Das Weib dient mehr der Persönlichkeit und fördert dadurch Gottes Reich; der Mann dient mehr der Sache und fördert dadurch die große Familie Christi . . . Eine Frucht des Lebenswerkes zur Reife zu bringen, den Besitzstand der Menschheit irgendwie durch die wuchernde Verwertung seines Talentes zu mehren, kurz einen Beruf zu erfüllen: das ist die königliche Pflicht der Jünger Christi' (Schell, Christus, Mainz 1923 S. 200—204).

III.

Angesichts dieser unvergleichlich schönen und auch für die heutige Zeit so aktuellen Ausführungen Schells über die Vorzüge Mariens ist es unverständlich, wie ihm E. Commer, darin von anderen gefolgt, so unerhörte Vorwürfe wegen seiner Mariologie machen konnte: Schells Auffassung der göttlichen Mutterschaft Mariens sei rationalistisch, seine Erklärung der geistigen Mutterschaft Mariens naturalistisch, „würdig eines rationalistischen Professors der protestantischen Aufklärungstheologie"; seine Dogmatik widme der Mariologie bloß 18 Seiten, wovon mehr als drei mit Vorwürfen gegen die Kirche wegen zu großer Kultivierung Mariens angefüllt seien. Diese Geringschätzung der Würde Mariens bei Schell und seinen Anhängern in Theorie und Praxis hänge in enger Wechselwirkung zusammen mit dem mangelnden Verständnis für die Menschwerdung und die Kirche Christi (Commer, Schell und der Fortschrittskatholizismus, Wien 1907 S. 68—72). Angesichts der tatsächlichen, von uns darum oben ausführlich wiedergegebenen Mariologie Schells erweisen sich solche ungeheuerlichen Vorwürfe in ihrer ganzen Haltlosigkeit und lassen auf ihren Urheber, auch in bezug auf seine sonstigen Anschuldigungen gegenüber Schell, ein — gelinde gesagt — sehr ungünstiges Licht fallen.

Schell macht allerdings aufmerksam auf die Möglichkeiten, nach denen gemäß allgemeinen religionsgeschichtlichen und psychologischen Erfahrungen über die Verwischung der Grenzen zwischen Göttlichem und Menschlichem in anderen Religionen die Gefahr der Ausartung des Marienkultes über die durch die kirchlichen Entscheidungen gezogenen Grenzen hinaus gegeben sein kann. Aber er zieht gerade aus der Vermeidung dieser Gefahr im kirchlichen mariologischen Glaubensbewußtsein die Folgerung: „Das Christentum beweist seine Göttlichkeit, indem es dieser allgemeinen Versuchung gegenüber unerschütterlich im Bekenntnis und Kultus die einzigartige Erhabenheit und Alleinherrschaft Gottes hochhält . . . Von Anfang an trat diese gefährliche Versuchung, welche alle Religionen überwunden und in ihr Gegenteil verwandelt hat, an das Christentum heran; doch die katholische Kirche hat sie abgewehrt". Schell verwirft aber mit Recht die Ausartung der Redeweise der Theologie und Predigt „in jener Zeit des herrschenden Byzantinismus, welcher auf die Ära der großen Kirchenlehrer und der vier ersten Konzilien folgte, um das Heidentum mit Ungestüm und daher äußerlich zu christanisieren oder vielmehr das Christentum zu paganisieren, der die Kirche dem Beamtenstaat einzuverleiben und Konstantinopel an die Stelle von Rom zu setzen suchte". Schell polemisiert gegen die auf den Marienkult sich beziehenden Unterschiebungen und Fälschungen seit der Zeit der Apokryphen und die Verwechslung dieser legendarischen Überlieferung, die sich mit dem offenbaren Gotteswort nicht beruhige und fromme Geschichten ersinne mehr zum Schaden als zum Nutzen für den Glauben, mit der kirchlichen Überlieferung des Glaubens an die Vorzüge

Mariens selbst. Die marianische Frömmigkeit müsse in der strengen Offenbarungswahrheit wurzeln und gewissenhaft alle Verunreinigung durch Ungöttliches meiden, zumal das 1. Gebot Gottes zu allen Zeiten und für alle Bildungsklassen das schwierigste der 10 Gebote bleibe. Näherhin beanstandet Schell eine von der kirchlichen Übung verschiedene Anwendung von Schriftstellen auf Maria, wie die Annahme von der Mitgegenwart und Mitanbetung Mariens in der Eucharistie oder von einer Art Menschwerdung des hl. Geistes in der zweiten Eva und von ihrer substanziellen Gottesbrautschaft analog der hypostatischen Union, sowie die Übertragung der Physiologie des menschlichen Leibes auf den geistigen Leib, wonach Maria das Herz oder der Hals dieses Leibes genannt werde wie Christus dessen Haupt. All dem gegenüber erhebt Schell die unerbittliche Forderung: „Die wahre Spekulation bleibt auf dem festen Boden der Tatsachen stehen, wie sie Natur und Geschichte, oder die übernatürliche Offenbarung in ihren bestimmten Urkunden und den Zeugnissen der Überlieferung darbieten; auch die tiefsinnige Auffassung muß wahr bleiben; es ist nicht christlich, die Wahrung der unvergleichlichen Hoheit und Geistigkeit Gottes als äußerliche, flache oder gar rationalistische Denkweise zu verdächtigen" (Dogm. III S. 86 ff).

So bleibt am Schluß ergänzend noch hinzuzufügen, daß Schells Frömmigkeit von einer innigen und zarten Marienverehrung getragen war. Sein täglicher Abendspaziergang und auch sein Todesgang führte ihn hinauf zur schönen Marienwallfahrtskirche des Käppele. Besucher seines Sterbezimmers bezeugen, den Rosenkranz gesehen zu haben, den er während des schweren Gewitters heimeilend und tot niedersinkend auf den Tisch gelegt hatte. Sein heute noch lebender Freund Landrat D. D. Dr. Jörg erzählt mir begeistert von Schells schönen Vorträgen in der marianischen Kongregation der Universität. Ein guter alter Franziskanerpater (Denk) in Washington gestand gelegentlich meiner Amerikareise, daß er von der Lektüre der Schriften Schells eine begeisterte Liebe zur Kirche und auch für Maria fürs Leben mitbekommen habe. Seine kindlich fromme Gesinnung und Verehrung gegenüber Maria bezeugt nicht zuletzt die Widmung seiner Dogmatik in ihrem abschließenden 4. Band (S. XVII) an das Gotteskind auf der Jungfrau Arm: „Dem Gotteskind auf der Jungfrau Arm, dem ewigen Wort der unendlichen Weisheit voll erbarmungsvoller Güte sei nun dieses Werk als die Frucht gläubiger Geistestat dargebracht im Geist jener Demut und Hingabe, mit der einst der selige Herrmann Josef dem Jesuskind seinen Apfel angeboten! Möge das menschgewordene Wort durch die Fürbitte unserer lieben Frau, die seine Gnade zum Sitz der Weisheit erkoren, die dargebrachte Frucht als Opfer der Anbetung im Geiste und in der Wahrheit gnadenvoll entgegennehmen und mit seinem lebendigmachenden Gottesgeiste segnen: Allen zum Frommen, die sie aus seiner Hand, aus der Hand des alleinigen Meisters und Lehrers empfangen! Möge der Geist der Wahrheit durch seinen Gottessegen alles in diesem Buche unwirksam machen, was darin der Wahrheit entbehrt, und alles in diesem Buche befruchten, was darin der Wahrheit dient!"

Ekklesiologische Fragen auf dem Vatikanischen Konzil

Von Johannes Beumer S. J., Frankfurt (Main)

Die Lehre von der Kirche stand mehr oder weniger im Mittelpunkt der theologischen Auseinandersetzungen des 19. Jahrhunderts. So konnte denn auch das Vatikanische Konzil nicht ganz an ihr vorbeisehen und griff die beiden hauptsächlichen Fragen auf, von denen die eine die Vermittlung der Kirche in der Weitergabe der Offenbarung und die andere ihre monarchische Organisation in der Primatialverfassung betraf. Anfangs war zwar geplant, eine zusammenfassende „Constitutio dogmatica de Ecclesia" zu erlassen, aber die Durchführung auf dem Konzil wurde dadurch verhindert, daß die Ungunst der Zeitverhältnisse und das vordringlicher erscheinende Anliegen einer Definition der päpstlichen Gewalt keine längere Dauer der Verhandlungen zuließen[1]). Einige Themen der Ekklesiologie wurden jedoch bei Gelegenheit der Erörterung anderer Gegenstände wiederholt, wenn auch jedes Mal nur kurz gestreift, so die Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Staat und das Problem der Heilsnotwendigkeit der Kirche[2]). Auf alles das soll indes in dieser Arbeit nicht eingegangen werden, wir möchten vielmehr lediglich zwei in den Konzilsverhandlungen nebensächliche, aber doch in sich bedeutungsvolle und ohne Zweifel interessante Punkte herausgreifen. Der erste davon bezieht sich auf die Festlegung des Ursprunges der Kirche, der zweite auf die Bestimmung der kirchlichen Gliedschaft. Gemeinsam ist dabei, daß es sich um das Wesen der Kirche handelt, das ontologisch die Voraussetzung der beiden Fragen bildet und noetisch auf diesem Wege geklärt werden kann.

Die Untersuchung wird sich keinesfalls auf die wenigen definierten Texte des Vatikanischen Konzils beschränken dürfen, sondern auch auf die ungleich zahlreicheren Äußerungen in den schemata proposita, in den Reden der Konzilsväter und in den Postulaten ausdehnen müssen. Es ist wohl unnötig, darauf hinzuweisen, daß der theologischee Wert der einzelnen Aussagen recht verschieden sein kann. Wenn eine Definition nicht erfolgt ist, wird es höchstens darum gehen, ob die Konvergenz der Ansichten sich zu einer „sententia communis" zusammenschließt. Unter Umständen liegt bloß eine theologische Meinung vor, die ganz nach ihren inneren Gründen beurteilt werden muß.

1. Der Ursprung der Kirche.

„Pastor aeternus et episcopus animarum nostrarum, ut salutiferum redemptionis opus perenne redderet, sanctam aedificare Ecclesiam decrevit, in qua veluti in domo Dei viventis fideles omnes unius fidei et caritatis vinculo continerentur",

1) CL (= Collectio Lacensis) VII 567b—578a.

2) Über letzteres: J. Beumer, Die Heilsnotwendigkeit der Kirche nach den Akten des Vatikanischen Konzils, TeolGl 37 (1947) 76—86.

so beginnt der definierte Text der „Constitutio dogmatica prima de Ecclesia Christi“ [3]). Damit wird der Anfang der Kirche eindeutig in den Gottmenschen verlegt. Die ursprüngliche Fassung des Dekretes hatte schon ähnlich gelautet [4]), und die Glaubenskommission (Deputatio pro rebus ad fidem pertinentibus) war bei der Formulierung von der Absicht erfüllt gewesen, mit den Eingangsworten nicht nur die Gründung der Kirche durch Jesus Christus hervorzuheben, sondern zugleich auch den Grund auszudrücken, warum der Inhalt der Constitutio sich gerade dem Primat des Römischen Bischofs zuwenden sollte [5]). Bischof Pie von Poitiers äußerte sich in seiner Relatio darüber mit folgenden Worten: „Exordium sumitur ex iis, quae spectant ad ipsam Ecclesiae institutionem, cuius fundamentum Dominus noster Jesus Christus ut sapiens architectus primus posuit ante ipsam aedificii constitutionem, dum Petro dixit in praesenti: Et ego dico tibi, quia tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam“ [6]). Die Frage nach einer vorchristlichen Kirche ist also in der Definition selber gar nicht berührt worden.

Ein wenig anders klingt die Sprache des „Schema constitutionis dogmaticae de Ecclesia“. Hier ist nicht nur die Menschwerdung des Gottessohnes in ihrer Bedeutung für die Kirche hervorgehoben, sondern zugleich auch auf seinen ewigen Heilsratschluß verwiesen: „Unigenitus Dei Filius, qui illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, quique nulla umquam aetate miseris Adae filiis ope sua defuit, in ea plenitudine temporis, quae sempiterno consilio fuerat praestituta, in similitudinem hominum factus, visibilis apparuit . . ., ut terreni homines atque carnales . . . corpus efformarent mysticum, cuius ipse existeret caput“ [7]). Die hierher gehörende adnotatio erläutert das noch mit Berufung auf die Worte Leos des Großen [8]). An einer weiteren Stelle hebt das Schema erneut die ewige Liebe des Erlösers zu seiner Kirche hervor [9]). Die Bestimmung des Verhältnisses von Kirche und Staat bringt wiederum die Rede auf den Ursprung der ersteren: „Perfecta haec civitas, quam sacrae litterae regnum Dei appellant, superna quidem est, si unde ota sit et quo tendat, cogitatur, descendens quasi Christi sponsa de caclo et transitura in caelestem illam, quae sursum est Jerusalem consummatorum . . .“ [10]). Eine adnotatio betont, daß die Kirche in Ursprung, Mitteln und Ziel übernatürlich sei [11]) und daß sich gerade im Ursprung die Verschiedenheit von der staat-

3) CL VII 482ab. Denzinger 1821.

4) Constitutio dogmatica prima de Ecclesia Christi: Pastor aeternus et episcopus animarum nostrarum, qui priusquam clarificaretur, rogavit Patrem, ut credentes in ipsum omnes um essent . . ., ad catholicae fidei et communionis uniatem in sua Ecclesia iugiuter conservandam in beato Petro Apostolo instituit primatum (CL 1640 bc). Das überarbeitete Schema hat aber dieselbe Form wie die Definition, nur noch den Zusatz: usque ad consummationem saeculi (CL VII 269ab).

5) Sessio 37. vom 2. Mai 1870' Deinde incipitur discussio novae constitutionis de Romano Pontifice . . . . Voluerunt omnes, uno paululum dissentiente, prooemium reformari ita, ut inciperet ab institutione Ecclesiae, simul autem ratio appareret, quare inter Constitutiones de Ecclesia Christi recte prima poneretur de Romani Pontificis primatu (CL VII 1680a). Siehe auch die Relation des Bischofs d'Avanzo im Auftrag der Glaubenskommission (CL VII 316b).

6) CL VII 291c.

7) CL VII 567c.

8) Adnotatio 3. Nulla aetate . . . ope sua defuit. Expressa haec sunt ad Leonis M. doctrinam, ser. 24. al. 23. in nat. Dom. c. 1. dicentis: „Semper quidem diversis modis multisque mensuris humano generi bonitas divina consuluit et plurima providentiae suae munera omnibus retro saeculis clementer impervit; sed in novissimis temporibus omnem abundantiam solitae benignitatis excessit, quando in Christo, ipsa ad peccatores misericordia, ipsa ad errantes veritas, ipsa ad mortuos vita descendit, ut Verbum illud coaeternum et coaequale Genitori in unitatem deitatis suae naturam nostrae humanitatis assumeret et Deus de Deo natus idem etiam homo de homine nasceretur“ (CL VII 579c). Das Zitat aus Leo dem Großen findet sich PL 54, 203—204.

9) Hanc Ecclesiam, quam acquivit sanguine suo et tamquam sponsam unice electam aeternum dilexit, auctor fidei et consummator Jesus ipse fundavit atque instituit (CL VII 568a).

10) CL VII 572c.

11) Est (Ecclesia) supernaturalis origine, mediis et fine, ad quem est instituta; sed eadem est societas visibilis in terris inter terrenas civitates adhuc existens (CL VII 632a).

lichen Gewalt offenbare[12]). Eine nähere Erklärung bringt aber auch das Schema nicht; seine Andeutungen können nur das eine sichern, daß der Satz von der Gründung der Kirche durch Christus die Frage nach einer tieferen Betrachtung ihres Ursprunges offen läßt.

Ähnliches enthält ein Postulat der Bischöfe von Neapel. Danach bestand von Anfang an ein Bund zwischen Gott und den Menschen, dieser Bund wurde nach dem Sündenfall erneuert und schließlich in der Kirche verwirklicht[13]). Die Verhandlungen des Vatikanischen Konzils haben leider keine Rücksicht auf diese Ausführungen genommen, vielleicht weil die Form zu weitschweifig war, und sicher auch deswegen, weil die bevorstehende Definition des päpstlichen Primates alle anderen Überlegungen zurückdrängte. Einmal wurde von dem Bischof Thomas von La Rochelle der Antrag auf Zusätze zu der Constitutio dogmatica prima de Ecclesia gestellt, die u. a. die Kirche als vorgebildet durch die Synagoge des Alten Testamentes bezeichnen sollten[14]); aber Bischof Leahy begründete die Ablehnung im Namen der Glaubenskommission mit dem Hinweis auf die zu ausgedehnte Ausdrucksweise[15]).

Indes hatte das Vatikanische Konzil doch einmal die Gelegenheit, sich mit der Frage nach dem Ursprung der Kirche eingehender zu befassen. Bischof Aloysius Moreno von Ivrea (Eporediensis) brachte nämlich einen größeren Abänderungsvorschlag zur Constitutio dogmatica prima de Ecclesia vor, der ekklesiologisch nicht unbedeutend ist und u. a. gerade dem Anfang der Kirche mehr Aufmerksamkeit zuwendet. Der neue Entwurf betrachtet zuerst den ewigen Heilsplan Gottes in der Zentralidee der Menschwerdung des Logos[16]), dann dessen Wiederaufnahme nach dem Sündenfall und seine tatsächliche Verwirklichung in der alttestamentlichen Kirche, die durch den Glauben an den kommenden Erlöser das Heil gebracht und in Weissagungen und Vorbildern die Kirche Christi angezeigt habe[17]). Moreno kommt so zu dem Urteil: „Deshalb ist der Ursprung der Kirche nicht in der Natur der Menschen oder in ihren Verträgen oder Gesetzen zu suchen, sondern er ist ganz göttlich und muß aus den Beschlüssen der göttlichen Weisheit

12) Advertendum porro est ad formain diversam, qua in schemate enuntiatur origo societatis civilis et institutio Ecclesiae (CL VII 632b).

13) Ipse (Deus) pro iustitia sua deserere potuisset hominem . . . at misericordiae suae iudicio iterem cum eo inire amicitiam voluit foedusque nequitia hominis viola um novum sancire. Hoc foedus, hanc amicitiam initam et sancitam voluit Deus per Jesum Christum Filium suum. Enimvero vix homo peccaverat, illico adfuit Deus . . . et nulla interposita mora Reparatorem pollicebatur . . . Matura iam temporum plenitudine divino in consilio praeordinata advenit Redemptor ad operam divinitus promissam perficiendam . . . Ecclesiam fundavit, in quam simul congregans homines iterum cum Deo amicitiam foedusque sanciebat et illos ad eum finem restituebat, ad quem Deus ab initio creaverat. Hoc pacto hominum societatem constabilivit, quae est Ecclesia, in qua foedus amicitiae initur Deum inter et homines, qui tali modo revocantur ad finem a Deo in creatione praestitutum (CL VII 776cd).

14) Haec (Ecclesia) est, quam adumbravit veteris testamenti synagoga (CL VII 302c).

15) Duae primae emendationes . . . sunt quidem in se optimae, sed sunt nimis longae, quam ut in tota sua amplitudine a Patribus Deputationis possint acceptari (CL VII 304c).

16) Aeternus Deus et Pater misericordiarum, quum Verbo suo, quod genuit ante saecula, omnes gentes in hereditatem promiserit et in possesionem terminos terrae, altissimis sapientiae suae consiliis sanctam Ecclesiam decrevit; et elegit nos in ipso ante mundi constitutionem nosque praedestinavit in adoptionem filiorum. Hinc omnia suciecit Deus sub pedibus eius et ipsum dedit caput super omnem Ecclesiam, quae est corpus ipsius, super omnia quidem visibila et invisibilia (CL VII 312b).

17) Postquam Adam in summam incidit calamitatem . . . ., per Redemptoris promissionem misericordia et veritas obviaverunt sibi, iustitia et pax osculate sunt, et in ternis facto incepit Ecclesia, in qua per fidem illius salutem consequuti sunt, quotquot in ipsum speraverunt in veteri Testamento . . . Exinde omnia, quae de Redemptore promissa, praesignata sunt vel a Prophetis ante ac post legem Moysi datam, passim Sancti Patres referunt ad eius Ecclesiam, cuius plures typi deprehenduntur: uit Eva, Arca Noe, de qua ipse Beatus Petrus. Et profecto Ecclesia a Prophetis praedicatur civitas iusti, urbs fidelis, civitas Domini; vinea electa, hortus conclusus, acies castrorum ordinata, regnum sempiternum (CL VII 312bc).

und Güte abgeleitet werden“ [18]). Am Schlusse seiner Ausführungen weist er der Menschwerdung des Gottessohnes in der Fülle der Zeit den Platz an, den Heilsplan zu vollenden und die Einheit zwischen Haupt und Gliedern herzustellen [19]). Man könnte die Vermutung aussprechen, Moreno habe durch seinen neuen Entwurf in erster Linie den Fortgang der Verhandlungen über den Primat des Papstes verhindern wollen; denn er war als scharfer Gegner einer Unfehlbarkeitserklärung bekannt und hatte sich als solcher bei der näheren Vorbereitung des Konzils hervorgetan [20]). Aber auf der anderen Seite ist seine Vertrautheit mit Schrift und Väterlehre nicht zu verkennen, und der in etwa unvermittelte Anfang des Constitutio dogmatica prima de Ecclesia konnte schon den Wunsch nach einer weiterausholenden Betrachtung verständlich erscheinen lassen.

Von seiten der Glaubenskommission ergriff Bartholomäus d'Avanzo, Bischof von Calvi und Theano, das Wort. Nach einer kurzen Zusammenfassung der Gründe Morenos [21]) deckte er eine Unebenheit in dessen Beweisführung auf: „Igitur primum postulo a reverendissimo emendatore: si Ecclesia iam instituta erat et inceperat tempore Abel, si Ecclesia iam exstabat, cum promissus fuit Redemptor Adae, cur ipse emendator, ut probe noscitis, in ambone dixit, quod exstent septem typi clarissimi in veteri Testamento de Ecclesia, et sunt alii typi et parabolae in N. Testamento? Utique typi et figurae sunt umbrae rerum futurarum. Ergo vel non erant antea typi, vel Ecclesia non exstabat tempore Adae et tempore Noe. Undenam ista antilogia? Utique: ‚distingue tempora et concordabunt Scripturae‘, notum est istud s. Augustini . . .“ [22]). Wir möchten nicht so viel Wert auf die Ungenauigkeit in der Ausdrucksweise Morenos legen, da er nur klarer die alttestamentliche Kirche als Vorbereitung und die neutestamentliche als Vollendung zu kennzeichnen brauchte, um jeden Anstoß zu vermeiden. D'Avanzo selber bringt die Unterscheidung: „Igitur in Ecclesia, ut probe noscitis, estis enim magistri in Israel, duo distinguenda sunt, substantia et modus seu forma externa regiminis. Substantia Ecclesiae est fides sperandarum substantia rerum, cuius fidei auctor et consummator est Jesus Christus; itaque quaelibet societas credentium in Christum est Ecclesia. Ecclesia vero substantialiter sic definita non modo exstabat tempore Abel et quo tempore promissus fuit Redemptor Adae peccanti; sed exstabat ante peccatum, exstabat in ipso paradiso ab ipso Creatore constituta“ [23]). Damit wird doch wohl der Grundgedanke Morenos bejaht und sogar überboten, indem eindeutig der Ursprung der Kirche in das Paradies und vor den Sündenfall verlegt ist. Allerdings erhebt sich hier die Schwierigkeit, wie die vorchristliche Kirche nur „in substantia“ und ohne jede „forma regiminis“ das sein konnte, was den

18) Quare origo Ecclesiae non in natura vel pactis aut legibus hominum quaerenda, sed tota omnino divina est et ex consiliis divinae sapientiae ac bonitatis repetenda (CL VII 312c).

19) Unigenitus porro Dei Filius consubstantialis Patri, promissus in lege Veteri Messias, homo factus est atque habitavit in terris, non modo coelestes hominibus veritates nunciavit . . ., sed praeterquam typis significare Ecclesiam voluit ac parabolis . . . atque in seipsum credentes coniunxit et coaugmentari iussit in unam societatem, quam appellavit Ecclesiam suam (CL VII 312cd).

20) CL VII 950c, 962d, 984b, 987d, 995a, 999a, 999c. Siehe auch: Th. Granderath, Geschichte des Vatikanischen Konzils III, Freiburg 1906, 306.

21) Igitur primus reverendissimus emendator conqueritur cum Patribus Deputationis, quasi ideam non adaequatam, non sufficientem atque adeo non rectam de Ecclesia in schemate dederint, quippe qui incipiunt institutionem Ecclesiae a Jesu Christo Domino nostro; quod ideo ipse reverendissimus emendator dicit, quasi id sit contra Scripturas, contra dicta sanctorum Patrum, contra ipsum catechismum. Est contra Scripturas, compendio dicam, quae originem Ecclesiae deducunt a diebus aeternitatis . . . est contra dicta sanctorum Patrum, cum s. Gregorius Magnus dicat Ecclesiam incepisse ab Abel iusto; est contra parvum catechismum, siquidem in parvo catechismo parvuli docentur, quod Ecclesia inceperit a promissione Redemptoris . . . (CL VII 317 de).

22) CL VII 318bc.

23) CL VII 318c.

Namen „Kirche" verdient. D'Avanzo sieht zunächst das Wesen der Kirche mit Berufung auf Thomas von Aquin und die Väter in der Einheit des Glaubens[24]), geht aber dann dazu über, die verschiedenen Formen auch der vorbereitenden Kirche aufzuweisen: „Igitur prima Ecclesia est societas coniugalis a Creatore constituta ante peccatum Adae in ipso paradiso; ac proinde forma regiminis externa Ecclesia fuit forma familiaris seu patriarchalis . . ."[25]). Anschließend beschreibt der Bischof von Calvi und Theano die im Laufe der Zeiten bis auf die Vollendung in Christus folgenden Formen der Kirche[26]) und faßt darauf noch einmal seine Darlegungen kurz zusammen[27]). Sein Urteil über den Ergänzungsvorschlag Morenos lautet scharf: „Igitur non modo propter accidentalem et exteriorem forman haec prima emendatio non potest admitti, sed etiam propter vitium intrinsecum et substantiale"[28]).

Der zeitliche Abstand ermöglicht heute eine mildere Kritik. Gewiß haben die Ausführungen d'Avanzos die terminologische Klarheit für sich, aber Moreno gebührt das Verdienst der ersten gedanklichen Anregung. In Wirklichkeit ist der Unterschied zwischen den Ansichten der beiden Bischöfe nicht sehr groß; denn sie stimmen im Wesentlichen überein, indem sie einen ewigen Heilsplan Gottes gegenüber der Kirche und eine allmählich fortschreitende Verwirklichung der Idee in den vorchristlichen Epochen anerkennen. Wäre es zu einer Definition einer ekklesiologischen Darstellung größeren Umfanges gekommen, so hätte man sich schon in einer allen Ansprüchen gerecht werdenden Formulierung einigen können. Leider ließen die vordringlicheren Anliegen eine weitere Erörterung der Frage nicht zu. Es darf indes auch so festgestellt werden, daß bei zwei namhaften Vertretern des Episkopates auf dem Konzil keine tiefere Meinungsverschiedenheit über den Ursprung der Kirche bestand und daß weiterhin das Verständnis für eine ekklesiologische Gesamtschau nicht erloschen war, obschon naturgemäß bei den Verhandlungen die praktischen zeitbedingten Probleme vorherrschten.

Auch nach dem Vatikanischen Konzil haben die amtlichen Verlautbarungen der Kirche, etwa in den päpstlichen Enzyklien, das Thema nicht mehr aufgenommen. Von den Arbeiten der Theologen des ausgehenden 19. Jahrhunderts ist vor allem der Versuch Franzelins beachtenswert, in zwei Thesen die patristischen Grundlagen zusammenzustellen und so eine einigermaßen befriedigende Antwort auf

24) Equidem s. Thomas ponit quaestionem, utrum et quomodo fides sit necessaria; et dicit: absolute ante peccatum fuit necessaria fides in Incarnationem; quare Adam habuit fidem explicitam Incarnationis, non quatenus referebatur ad redemptionem, sed quatenus referebatur ad consummationem per gloriam. Et in hoc, reverendissimi Patres, conveniunt omnes patres a Tertulliano usque ad sanctum Bernardum et Innocentium III, qui omnes in hoc conveniunt, quod cum Creator immisit soporem in Adam, ut aedificaret ex costa eius primam mulierem, tunc Adam, primus vates et primus homo, ut loquitur s. Hieronymus, in mentis excessu vidit Verbum assumens humanam naturam indissolubili nexu et ex latere eius egredientem Ecclesiam, sponsam eius; unde expergefactus exclamavit: Hoc nunc os . . . (CL VII 318c—319a).

25) CL VII 319a.

26) Haec forma duravit ab Adam usque ad Moysen. Siquidem misericors Dominus . . . cum vellet ducere paulatim et pedetentim Ecclesiam suam ad perfectiorem formam, voluit, ut ex multis familis coaleseceret in unum populum . . . Idcirco altera forma externa regiminis Ecclesiae fuit forma nationalis in populo Israel . . . Et hae sunt duae Ecclesiae formae, quae constituunt Ecclesiam primam ante Evangelium et de qua loquitur Apostolus ad Hebraeos dicens: Accessistis ad Ecclesiam primitivorum . . . Sed cum venisset plenitudo temporis, Verbum assumpsit humanam naturam et voluit, ut Ecclesia haberet tandem aliquando perfectiorem illam formam, qua . . . ex omnibus populis una societas vere catholica evaderet . . . Haec est forma duratura usque ad diem iudicii (CL VII 319 b—d).

27) Igitur catechismus parvus supponit et catechismus magnus docet, quod Ecclesia militabat in terris primo sub forma patriarchalis seu familiaris regiminis, secundo sub forma regiminis nationalis, tertio sub forma monarchiae universalis. Quum itaque tantummodo in hac tertia formaf regiminis Petrus habuerit primatum, iam videtis, quod in hoc schemate . ., non possit institui sermo, etiam longe petitus, de prima et secunda forma Ecclesiae; et ipsi theologi non traetant . . . nisi in tractatu de Incarnatione, scilicet de fide in Messiam . . . (CL VII 319d—320a).

28) CL VII 320ab.

die Frage nach dem Ursprung der Kirche zu geben[29]). Der Theologie von heute wird kein anderer Weg offen stehen als der über die Erforschung der Väterschriften[30]).

2. Die kirchliche Gliedschaft.

Man könnte erwarten, daß in dieser Frage das Vatikanische Konzil uns eingehender unterrichten sollte, da sie ja mit der dort herausgestellten Organisation der Kirche eng zusammenhängt. Jedoch sind die Angaben des definierten Textes verhältnismäßig kurz gehalten. So wird als Sinn und Zweck des römischen Primatialsitzes angegeben: „Ut in ea Sede, e qua venerandae communionis iura in omnes dimanant, tamquam membra in capite consociata in unam corporis compagem coalescerent“ [31]). Die kirchlichen Glieder müssen also in organischer Verbindung mit der durch den Papst repräsentierten Einheit stehen, wie es noch einmal in derselben Konzilssitzung heißt: „Ut custodita cum Romano Pontifice tam communionis quam eiusdem fidei professionis unitate Ecclesia Christi sit unus grex sub uno summo pastore“ [32]). An dieser Stelle kommt zu dem Band der einheitlichen Leitung noch das des Glaubensbekenntnisses hinzu, während der Anfang der Constitutio dogmatica prima de Ecclesia Christi Glaube und Liebe als Bindemittel der kirchlichen Gemeinschaft hervorhebt: „Pastor aeternus et episcopus animarum nostrarum ... sanctam aedificare Ecclesiam decrevit, in qua veluti in domo Dei viventis fideles omnes unius fidei et caritatis vinculo continerentur“ [33]). Wenn wir dementsprechend die Lehre der Konzilsdefinitionen über die kirchliche Gliedschaft zusammenfassen wollen, müssen wir sagen, es werde ein dreifaches Band verlangt, das des Glaubensbekenntnisses, das der Autorität und das der Liebe. Einen Aufschluß darüber, ob die Bedingungen damit vollständig aufgezählt sind und wie im einzelnen das positiv Angegebene zu verstehen ist, erhalten wir indes in den Konzilsdekreten nicht.

Weiter führt uns das Schema constitutionis dogmaticae de Ecclesia. Zwar bietet uns dieses kein eigenes Kapitel, das ex professo die kirchliche Gliedschaft behandelte, wohl aber zu wiederholten Malen deutliche und einigermaßen ausführliche Bemerkungen zu dem Thema. So wird die Taufe als das Mittel namhaft gemacht, durch das die Verbindung der Menschen mit Christus in seinem mystischen Leibe zustande kommt, und zwar eine Verbindung in Glaube, Hoffnung und Liebe und in der Einheit des Geistes[34]). Die zugehörige adnotatio bringt als Belege die Entscheidung des Decretum pro Armenis und des Trienter Konzils[35]). Besonderer Nachdruck ist auf die Sichtbarkeit der Kirche und infolgedessen auch auf die Sichtbarkeit der verbindenden Mittel gelegt, die aus dem sichtbaren Amt abgeleitet werden, und ausdrücklich wird der Schluß gezogen, daß nicht nur die Gerechten und die Prädestinierten, sondern auch die Sünder wegen des Bandes des

29) Theses de Ecclesia Christi, Opus posthumum, Rom 1887, thesis 2. 8—21, thesis 3. 21—46.

30) Vgl.: J. Beumer, Die Idee einer vorchristlichen Kirche bei Augustinus, MüThZ 3 (1952) 161—175. Daselbst weitere Literatur.

31) Sessio 4. cp. 2. Denzinger 1824, CL VII 483d—484a. So schon vorher in den Entwürfen: CL VII 329d und 332bc.

32) Sessio 4. cp. 3. Denzinger 1827, CL VII 484c. Dieselbe Formulierung bereits im ersten Schema: CL VII 571d.

33) Sessio 4. prooem. Denzinger 1821, CL VII 482b. So schon im Entwurf CL VII 268b.

34) Ad hanc vero mystici corporis unionem efficiendam Christus Dominus sacrum regenerationis et renovationis institut lavacrum, quo filii hominum tot nominibus inter se divisi, maxime vero peccatis dilapsi, ab omni culparum sorde mundati membra essent adinvicem, suoque capiti fide spe et caritate coniuncti, uno eius spiritu omnes vivificarentur (CL VII 567cd).

35) Adnotatio 2. Eiusdem (Ecclesiae) efformandi medium, lavacrum scilicet baptismi, Concilium Florentinum decretum pro Armenis. Concilium Tridentinum sessio 14. cp. 2. (CL VII 578d).

Glaubens und der Gemeinschaft zur Kirche gehören [36]). Noch einmal erscheint die klare Aussage: „Eandemque (Ecclesiam) ita plane in sua constitutione esse determinatam, ut quaecumque societates a fidei unitate vel a communione huius corporis seiunctae nullo modo pars eius aut membrum dici possint; neque per varias christianis consociationes dispersam atque diffusam, sed totam in se collectam penitusque cohaerentem in sua conspicua unitate indivisum ac indivisibile corpus praeferre" [37]). Die betreffenden adnotationes geben Aufschluß über die Ansichten der Reformatoren und ihrer Vorläufer, über die Meinung Bellarmins und über die Lehre der Kirche [38]); ferner über die Auffassung des Gregor von Valentia [39]) und schließlich noch einmal über die Anschauungen der Neuerer mit namentlicher Berücksichtigung der Anglikaner [40]). Gegen letztere scheint der Text des Schemas in erster Linie gerichtet zu sein, aber der allgemein gehaltene Wortlaut dürfte doch im Sinne einer prinzipiellen Aussage gedeutet werden können. Bei der Besprechung der Heilsnotwendigkeit der Kirche erwähnt das Schema erneut die Gliedschaft, indem Rechtfertigung und ewiges Leben nur dem versagt werden, der von der Einheit des Glaubens oder von der Gemeinschaft der Kirche schuldhaft getrennt aus diesem Leben scheidet [41]). Die adnotatio hierzu erklärt genauer: „His indicatur fieri posse, ut quis ad visibilem externamque Ecclesiae communionem non spectet et tamen iustificationem vitamque aeternam consequatur . . . non posse penitus vel simpliciter, ut aiunt, extra Ecclesiam esse, quicumque salvus fiat" [42]); diese Auffassung wird anschließend noch durch ein Zitat aus Bellarmin gestützt [43]).

Es ist offensichtlich, daß die Lehre von der kirchlichen Gliedschaft in dem von den Theologen des Vatikanischen Konzils ausgearbeiteten Schema ein einheitliches und in sich geschlossenes Ganze bildet. Zu der sakramentalen Taufe als der letzten Grundlage wird außerdem das Band der Gemeinschaft verlangt, von dem wiederum das Bekenntnis des wahren Glaubens und der autoritären Leitung besonders hervorgehoben sind, während die Sünder als solche nicht ausgeschlossen zu sein brauchen. Häretiker und Schismatiker hingegen (die Exkommunizierten bleiben unerwähnt) sind keine Glieder der Kirche. Bei Häresie und Schisma ist eigens unterschieden, wenn auch die termini selber nicht auftreten, zwischen dem was die Schulsprache haeresis formalis bzw. schisma formale, und dem, was sie haeresis materialis bzw. schisma materiale nennt. Der haereticus oder schismaticus materialis kann wegen seiner Beziehung zur Kirche zwar das Heil erlangen, was durch die Theorie eines „votum Ecclesiae" erklärt und durch den Vergleich mit der Begierdetaufe weiter veranschaulicht wird, anderseits ist er deswegen nicht

36) Absit tamen, ut quis credat Ecclesiae membra nonnisi internis ac latentibus vinculis iungi et abditam inde societatem ac prorsus invisibilem fieri . . . Hinc visibile magisterium . . . visibile ministerium . . . visibile regimen, quod membrorum inter se communionem ordinat . . . Visibile demum totum Ecclesiae corpus, ad quod non iusti tantum aut praedestinati pertinent, sed etiam peccatores, professione tamen fidei et communione cum eo coniuncti (CL VII 568cd).

37) CL VII 569a.

38) Adnotatio 6. CL VII 584d—586a.

39) Adnotatio 7. CL VII 586a—c.

40) Adnotatio 8. CL VII 586c—588c.

41) Hanc (iustificationem et vitam aeternam) nullus consequitur, qui a fidei unitate vel ab Ecclesiae communione culpabiliter seiunctus ex hac vita decedit (OL 569c).

42) CL VII 591bc.

43) „Estque manifestum, quia nullus est in re ipsa intra hanc Ecclesiam nisi baptizatus sit, et tamen salvari potest, quia sicut illi sufficit votum baptismi, ita etiam votum ingrediendi Ecclesiam; idem ergo nos dicimus de quocumque fideli vere poenitente, qui baptizatus non sit, sive pervenerit ad fidem explicitam Christi sive tantum ad implicitam, quod satis est respectu baptismi, ut divus Thomas . . . docet" (CL VII 591d—592a).

im vollen Sinne Glied der Kirche. Das Schema betont die sichtbaren Verbindungsmittel, es wäre jedoch zuviel behauptet, wenn man sie lediglich in ihrer Äußerlichkeit und losgelöst von der hinter ihnen stehenden übernatürlichen Wirklichkeit betrachten wollte. Eines ist jedenfalls richtig, daß die Unterscheidung zwischen haeresis publica und haeresis occulta auch sachlich noch nicht in die Darstellung einbezogen ist.

Was sonst noch in den Verhandlungen des Vatikanischen Konzils über die kirchliche Gliedschaft erscheint, reicht bei weitem nicht an die Ausführungen des Theologenschemas heran. Das Postulat der neapolitanischen Bischöfe berührt nur an zwei Stellen kurz die Zugehörigkeit zur Kirche. Das eine Mal ist die übernatürliche Lebensgemeinschaft beschrieben, und als Mittel der Vereinigung in ihr sind Gnade, Sakramente und Hinordnung auf das ewige Ziel gekennzeichnet[44]). Das andere Mal vernehmen wir nur, daß die heilsbedürftigen Menschen durch die Taufe Glieder der Kirche werden[45]). Weitere und eingehendere Erklärungen hierüber werden aber nirgendwo in dem Postulat gegeben.

Eine Durchsicht der Verbesserungsvorschläge und der Reden auf dem Konzil führt uns ungefähr zu dem gleichen Ergebnis. Nur die öfters in den Verhandlungen aufgeworfene Frage nach dem Sinn der canones bei den Dekreten bringt einige Male, wenn auch bloß vorübergehend, die Rede auf deren Geltungsbereich und damit indirekt auf das Problem der kirchlichen Gliedschaft. In einer emendatio wird sogar die irrige Behauptung aufgestellt, daß die getauften Ungläubigen im Gegensatz zu den Häretikern nicht mehr der kirchlichen Gewalt unterständen[46]). Bischof Konrad Martin von Paderborn berichtigt das in seiner relatio zu den Verbesserungsvorschlägen, indem er sagt: „Hi canones (contra materialismum et atheismum) a reverendissimis Patribus approbati fuerunt, et quidem eo, quia directi sunt hi canones contra eos, qui sunt baptizati et tamen catholico nomine gloriantur, quamquam sint increduli; et quia baptizati sunt, ideo etiam potest et Ecclesia de iis iudicare. Et non est verum, quod illustrissimus auctor dicit, de his non pertinere iudicium ad Ecclesiam; de iis, qui foris sunt, non iudicat“[47]). Eine juridische Abhängigkeit von der Kirche ist also unverlierbar mit der Taufe gegeben, über die wohl davon zu unterscheidende Gliedschaft spricht hingegen Bischof Martin an dieser Stelle nicht. Ein anderes Mal äußert sich Bischof Vinzenz Gasser von Brixen zu einem ähnlichen Irrtum: „Eiusmodi errores aluntur et defenduntur non solummodo a baptizatis, qui proinde vi baptismatis sunt membra Ecclesiae, sed etiam non raro eiusmodi errores tenentur et defenduntur ab eiusmodi hominibus etiam sub specie veritatis“[48]). Die Notwendigkeit der canones in den Konzilsdefinitionen wird also damit begründet, daß die Getauften nicht nur als kirchentreue Gläubige falschen Lehren anheimfallen können (und dann würde die positive Vorlage des wahren Glaubens ausreichen, um sie zu bekehren), sondern auch als Philosophen und Wissenschaftler, gegen die im Falle eines Irr-

---

44) Omnes enim, qui per fidem uti corpus cohaerent cum Christo, invisibili Ecclesiae Capite, unde supernaturalis vita dimanat et in membra transfunditur, omnes participes fiunt huius vitae; et omnes eadem fruuntur gratia et eisdem sacramentis et ad eundem finem disponuntur, scilicet sempiternam beatitudinem (CL VII 777c).

45) Omnibus igitur praecipiebat (Christus) praedicari, quippe quod omnes obtemperare Evangelio tenentur, ut salvi fiant, idque in Ecclesia, cuius fierent membra per baptismum (CL VII 778b).

46) Inter canones doctrinae in hoc capite expositae concordantes nonnulli sunt, qui in incredulos . . . incidunt potius quam in haereticos. Quum autem Ecclesia de iis, qui foris sunt, non iudicet, . . . rectius forte canones supradicti supprimi possent . . . (CL VII 163ab).

47) CL VII 185a.

48) CL VII 113bc.

tums die strenge Form des canon angebracht sei. Wenn Bischof Gasser in seiner relatio die knappe Ausdrucksweise anwendet, die Getauften seien kraft ihrer Taufe Glieder der Kirche, so kann das durchaus richtig verstanden werden, da das Sakrament an und für sich die kirchliche Zugehörigkeit bringt und nur von denen, die zum Gebrauch der Vernunft gelangt sind, entsprechend durch ein Leben in der Kirche weiterzuführen ist.

Noch einmal kommen die Verhandlungen des Konzils in die Nähe der Frage nach der kirchlichen Gliedschaft, und zwar bei der Erörterung des Problems, ob es einen schuldlosen Abfall vom Glauben gebe. Die Definition hat sich bekanntlich hierüber negativ entschieden[49]). Eine Anmerkung zu dem ersten von den Theologen verfaßten Entwurf des Dekretes bringt einiges zur Erläuterung der darin enthaltenen Schwierigkeit[50]) und fährt dann fort: „Neque etiam in proposita declaratione doctrinae et condemnatione erroris illud attingitur, quod aliqui veteres theologi concedere non dubitant, posse per accidens et in certis quibusdam adiunctis conscientiam rudis cuiusdam hominis catholici ita induci in errorem invincibilem, ut sectam aliquam heterodoxam amplectatur sine peccato formali contra fidem: qua in hypothesi is fidem non amitteret nec formalis, sed materialis haereticus foret (Tanner de Fide q. 2. dub. 5. n. 139; Platelius de Fide n. 61). Haec quidem, nisi cautissime explicantur, periculose disputantur; sed ab haeresi, quae sacro Concilio examinanda proponitur, sunt alienissima“ [51]). Aber für eine Bestimmung der kirchlichen Gliedschaft läßt sich aus diesen Worten nicht viel entnehmen, schon deswegen nicht, weil sich nicht einmal die Konzilstheologen mit der angeführten Auffassung völlig identifizieren, und dann auch darum nicht, weil keineswegs ein Verbleiben des haereticus materialis in der Kirche behauptet wird. Will man jedoch vertreten, daß ein schuldloser Abfall vom Glauben zugleich einen schuldlosen Ausschluß aus der Kirche besage, dann ist die Lage des betreffenden genau so zu beurteilen wie die eines anderen haereticus materialis, der ohne seine Schuld nicht in die Kirche eingegliedert wird. Die später folgenden Verhandlungen des Vatikanischen Konzils haben zwar das Problem in sich wiederholt aufgegriffen, aber nur insofern die Lehre von Glauben und Rechtfertigung davon betroffen ist[52]), die Bestimmung der kirchlichen Gliedschaft wird in keiner Weise weiter berührt.

Auch unter anderen Gesichtspunkten findet sich für unser Thema nicht viel in den Konzilsreden. Bischof Gasser erwähnt einmal in einer relatio kurz die Tatsache, daß Laien und Priester Glieder der Kirche sind[53]). Bischof d'Avanzo befürwortet die Aufnahme einer Aussage in den Text der Definition des römischen Primates, die einem Breve Pius' VI. entnommen ist und die Verbindung der Glieder mit dem Haupte beinhaltet[54]). Das ist alles, und die Hauptsache bleibt das, was wir aus dem Schema der Theologen mitteilen konnten.

49) Sessio 3. cp. 3.: Quocirca minime par est conditio eorum, qui per coeleste fidei donum catholicae veritati adhaeserunt, atque eorum, qui ducti opinionibus humanis falsam religionem sectantur; illi enim, qui fidem sub Ecclesiae magisterio susceperunt, nullam unquam habere possunt iustam causam mutandi aut in dubium fidem eandem revocandi (Denzinger 1794). Dazu canon 6. (Denzinger 1815).

50) Adnotatio 20. in primum schema constitutionis de doctrina catholica: Verum neque ex declaratione doctrinae neque ex condemnatione erroris, prout in schemate exhibetur, quidquam consequitur contra id, quod omnes fatentur, posse etiam fideles catholicos incidere in errores ipsis invincibiles et ideo non culpabiles circa materialia obiecta fidei (CL VII 534c).

51) CL VII 534d—535a.

52) Vgl.: CL VII 164a, 189d—190a, 195b, 256b, 512bc, 74ab, 1626b, 1630c, 253a.

53) Nonne etiam laici . . . et multo magis sacerdotes, qui munere docendi parochianos funguntur, pertinent ad membra Ecclesiae? Quis dubitet? (CL VII 402d—403a).

54) Tamquam membra in capite consociata in unam corporis compagem coalescerent (CL VII 329d). Die Worte stammen aus dem Breve Pius' VI. „Super soliditate“ vom 28. November 1786 (Bullarii Romani Continuatio VII 672 f.), der Text der Definition findet sich: Denzinger 1824 (Sessio 4. cp. 2.).

Es kann nicht zweifelhaft sein, daß die dort gegebenen Äußerungen im wesentlichen die Bestimmungen der Enzyklika „Mystici Corporis" Pius' XII. vorwegnehmen[55]). Die Ähnlichkeit bezieht sich nicht nur auf das, was positiv behauptet wird, sondern schließt sogar das ein, was gegenüber einer allseitigen Festlegung der kirchlichen Gliedschaft noch offen gelassen ist[56]). Nur das eine könnte fraglich sein, ob man in der Lehre des Schemas einen Ausdruck für die sententia communis der damaligen Zeit sehen darf. Sicher hat das Vatikanische Konzil jenes nicht definiert, ja nicht einmal geprüft oder begutachtet, da es ihm überhaupt nicht vorgelegt worden ist. An und für sich gibt es lediglich die Meinung der Konzilstheologen wieder, die als solche keine Autorität besaßen, aber indirekt ist wohl der Rückschluß auf eine mehr oder weniger allgemeine Auffassung der zeitgenössischen Ekklesiologie erlaubt. Denn die Konzilstheologen wollten gewiß nicht private Sonderansichten durchsetzen, sie standen vielmehr bewußt in der Linie der kirchlichen Tradition und boten auch durch ihre Zusammensetzung aus den verschiedenen Schulen in etwa Gewähr für ein treues Spiegelbild der katholischen Auffassung. Im übrigen ist die Frage für uns heute nicht mehr so wichtig, weil inzwischen, vor allem durch den Einfluß der Enzyklika „Mystici Corporis", die wesentliche Punkte in der Bestimmung der kirchlichen Gliedschaft von der sententia communis angenommen sind.

* * *

Wir haben den Versuch gemacht, von zwei anscheinend entgegengesetzten Seiten her an den Kirchenbegriff des Vatikanischen Konzils heranzukommen. Zum Schlusse dürfte es aber deutlich geworden sein, daß die beiden Betrachtungsweisen einander ergänzen und auch im Letzten auf ein und dieselbe Wirklichkeit hingeordnet sind. Die Antwort auf die Frage nach dem Ursprung der Kirche darf ja nicht übersehen, daß die endgültige Gründung der in der Ewigkeit Gottes wurzelnden und langsam in der alttestamentlichen Heilsökonomie vorbereiteten Gemeinschaft durch Christus in Raum und Zeit erfolgt ist, wie umgekehrt die juristisch anmutende Festlegung der kirchlichen Gliedschaft durchaus einer theologischen Beurteilung dessen, was Kirche ist, entspringen muß.

Auf beiden Wegen nähert sich die Ekklesiologie einer Erkenntnis des Wesens ihres Gegenstandes. Wenn nämlich der Ursprung der Kirche in Gott aufgewiesen wird und diese so ihren Platz in der Heilsökonomie erhält, ist die Gefahr gebannt, ihre tiefere Bedeutung und Zielsetzung zu verkennen. Und durch die Bestimmung der einzelnen Momente ihrer Gliedschaft werden ihre Sichtbarkeit und ihre Beziehung zu der konkreten Menschheit herausgestellt. Beides zusammen macht erst den katholischen Kirchenbegriff aus, welcher der Idee des mystischen und zugleich leibhaftigen Christus entsprechen will.

55) Besonders: Denzinger 2287, AAS 35 (1943) 202 f.

56) Das gilt vor allem für die Beurteilung der Stellung des haereticus materialis zur Kirche. — Über die Theologen, die an dem schema de Ecclesia gearbeitet haben, und besonders über den Einfluß von C. Schrader, siehe: H. Schauf, Germanikertheologen des 19. Jahrhunderts (Korrespondenzblatt Germanicum—Hungarium 1952, 152—167).

Geschichte als Paidagogia Theou

Die Heilsgeschichtslehre des Klemens von Alexandrien.[1])

Von Dr. Werner Bierbaum, Hagen

Es ist ein besonderes Kennzeichen des christlichen Glaubens, daß er ‚mysterium divinum' und ‚factum historicum', ewige göttliche Wahrheit und geschichtliches Ereignis zu innigster Einheit verknüpft weiß durch die Offenbarung und das Heilshandeln Gottes in der Geschichte selbst. Lange bevor sich das Christentum in Philosophie und Metaphysik ausgewirkt hat, ist es als Geschichte im Bewußtsein des Menschen zutage getreten.[2]) Die Christen empfanden lebendig den Anbruch eines neuen Äon, da durch das Heilswerk Jesu Christi ‚die Zeit erfüllt' und das Gottesreich des neuen und ewigen Bundes herbeigekommen war. Sie wußten sich als das neue, aus Juden und Heiden zusammengeführte Volk Gottes, dem das Vermächtnis des Herrn anvertraut war bis zur endgültigen Aufrichtung des Reiches Gottes bei der Wiederkunft des Herrn am Ende der Tage.

Die Formulierung und den gedanklichen Ausbau des neuen Zeit- und Geschichtsbewußtseins, das Juden und Heiden demonstriert werden mußte, haben sich die frühchristlichen Theologen und Philosophen zur Aufgabe gemacht. Einer der bedeutendsten unter ihnen war Klemens, der erste uns näher bekannte Leiter der Katechetenschule von Alexandrien. Seinem Beitrag in der geistigen Auseinandersetzung des frühen Christentums mit der heidnischen und jüdischen Umwelt sind die folgenden Ausführungen gewidmet. Sie wollen die heilsgeschichtliche Bestimmtheit der klementinischen Gedankenwelt deutlich machen und greifen damit ein Thema auf, das in der bisher erschienenen Klemens-Literatur noch nicht eigens behandelt wurde.[3])

Die Untersuchung baut sich so auf, daß nach einer Einleitung, die Klemens in seinen geschichtlichen Zusammenhang einordnet, zunächst die formale Struktur seiner Geschichtsanschauung ins Auge gefaßt wird. Es geht darum, die geschichtstheologische Anwendbarkeit und Fruchtbarkeit des Paidagogia-Gedankens aufzuzeigen und die anthropologische Grundlage des klementinischen Geschichtsverständnisse herauszustellen. Ein zweiter Teil soll dann die materiale Struktur zum Gegenstand haben: den von der Paidagogia Theou geprägten Geschichtsverlauf. Neben der Darstellung des Anfangs und Endes der Geschichte stehen vor allem die drei Zeitalter des natürlichen, mosaischen und evangelischen Gesetzes

[1]) Der folgende Aufsatz stützt sich weitgehend auf eine Dissertation, die der Verfasser Ende 1953 der phil. Fakultät der Universität München vorgelegt hat unter dem Titel: „Geschichte als PAIDAGOGIA THEOU. Ein Beitrag zur Interpretation des Klemens von Alexandrien."

[2]) Vgl. Th. *Haecker*, Der Christ und die Geschichte. Lpz. 1935, S. 21. — Auch A. *Dempf*, Sacrum Imperium. Mchn./Berlin 1929, S. 16 ff.!

[3]) Einen guten Überblick über die gesamte bisher erschienene Klemens-Literatur gibt Walther *Völker* in seiner Monographie „Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus", Berlin-Leipzig 1952, SS. 1—74.

im Mittelpunkt, genauer gesagt die Offenbarungsstufen des Heidentums und Judentums in ihrer propädeutischen Hinordnung auf das Christentum. Die über das gesamte Werk des Klemens verstreuten Aussagen werden in einen systematischen Zusammenhang gebracht, der die drei Offenbarungsstufen in ihrer Einheit und Zusammengehörigkeit wie auch in ihrer Sonderheit und axiologischen Unterschiedlichkeit deutlich macht. — Den Abschluß bildet eine kurze Zusammenfassung des theologisch-philosophischen Anliegens, das in der Heilsgeschichtslehre des Klemens zum Ausdruck kommt.

Die Stellung des Klemens in der altchristlichen Welt

Will man Klemens' Geschichtstheologie in ihrer ursprünglichen Lebendigkeit erfassen, so empfiehlt sich ein Blick auf die historische Situation, aus der sie erwachsen ist. Gerade die Geschichtsdeutungen werden erst vom jeweiligen gesellschaftlich-historischen Hintergrund her voll verständlich. Die verschiedenen Gruppen und Richtungen, mit denen Klemens sich auseinanderzusetzen hatte, lassen sich aus seinem Werk, soweit es uns erhalten ist, sehr schön zusammenstellen. Es ist für die Lektüre seiner Schriften wichtig, die verschiedenen Gesprächspartner, denen er sich jeweils zuwendet, im Auge zu behalten, weil sich aus der Kontroverse mit ihnen manche Einseitigkeiten und ‚Widersprüche' lösen, die man ihm verschiedentlich infolge mangelnder Berücksichtigung des dialektischen Zusammenhanges vorgeworfen hat. Das ist vor allem bei den „Stromateis" zu beachten, deren Stilform ja eine beliebige und unsystematische Aneinanderreihung der verschiedensten Themen und Anliegen gestattet, wie sie sich gerade aus der konkreten Situation ergeben.

Wie bei allen frühchristlichen Schriftstellern ist das Zeitbewußtsein des Klemens zunächst durch das Nebeneinander von Heiden, Juden und Christen bestimmt. An die Heiden richtet er seinen „Protreptikos", in dem er die „Verkehrtheit der heidnischen Religion" darlegt[4]) und zur Annahme des Christentums aufruft. Gerade Alexandrien bietet in jener Zeit Gelegenheit, die religiösen Gebräuche des Heidentums, griechische und ägyptische Götterverehrung und Mysterienkulte kennenzulernen.[5]) Alexandrien ist auch die kulturelle Metropole der hellenistischen Bildungswelt, der Mittelpunkt des geistigen und wissenschaftlichen Lebens dieser Zeit. Hier befindet sich das Museion, die berühmte von den Ptolemäern geschaffene Forschungsstätte, an der bedeutende Wissenschaftler und namhafte Gelehrte gewirkt haben und noch immer tätig sind. Die dortigen großen Bibliotheken hat Klemens sicherlich benutzen können. — Dieses Milieu muß man vor Augen haben, um die starke Beschäftigung unseres Kirchenvaters mit der weltlichen Weisheit, vor allem mit der griechischen Philosophie, recht zu verstehen. Er hat es mit hellenistisch Gebildeten aller Richtungen zu tun und wendet sich an sie, um ihnen die höhere Wahrheit der „barbarischen Philosophie" darzulegen.[6])

Klemens spricht auch zu den Juden, die einen Großteil der alexandrinischen Bevölkerung ausmachen. Er hofft darauf, daß „auch der Jude, wenn er uns hört, sich allmählich von dem, was er glaubte, zu dem bekehren könnte, den er verworfen hat".[7])

---

[4]) Protr. 3, 1

[5]) Zu Alexandrien vgl. *Stählins* Einleitung zur deutschen Übersetzung: BKV II, 7, S. 13 ff.

[6]) Vgl. Str. II 2,2; Protr. 64,1 ff.; 112,1 f.; Str. V 18,5 f.; 69,6; u. a.

[7]) Str. II 2,1; vgl. Str. I 88,4; II 42,4 ff.; III 90,2; IV 134,4; V 25,3; VI 44; VII 89,1; 109,3 f.

Neben diesen außerchristlichen Gruppen, denen Klemens gegenübersteht, sind auch die internen Richtungsunterschiede in der christlichen Welt selbst zu beachten. Unter den Christen, die sich aus Juden und Heiden zum ‚dritten Geschlecht' zusammengefunden haben, bilden sich wiederum heidenchristliche und judenchristliche Gruppen.[8]) Durch Kompromißversuche und Gegenhaltungen zur heidnischen und jüdischen Welt kommt es zu Sonderbildungen und Abweichungen vom weltkirchlichen Standpunkt, wie er von Klemens und vor ihm schon von Justin und Irenäus vertreten wird.[9])

Gegen die Judaisierenden, d. h. gegen die Kompromißler mit der jüdischen Gesetzesreligion, hat Klemens eine Schrift verfaßt, die aber verloren gegangen ist.[10]) Auch in den ‚Stromateis' spricht er von solchen, die vom Glauben wieder auf die Stufe des Gesetzes zurücksinken wollen.[11])

Im Gegenteil dazu kommt Marcion, der Heidenchrist, aus der Feindschaft gegen die jüdische Gesetzesreligion, zu seiner Sonderkirche. Er schließt das Judentum aus der Heilsgeschichte aus und stellt dem Schöpfergott des Alten Testamentes als einem Gott der bloßen Gerechtigkeit und Legalität den Vatergott des Neuen Testamentes gegenüber als den ‚fremden Gott' der Liebe und unbedingten Barmherzigkeit für die Sünder. — Gegen diese Häresie, die den Schöpfer vom Erlöser und die Gerechtigkeit von der Liebe trennt, die die ganze Heilsgeschichte auflöst und die Kirche zersplittert, zieht Klemens immer wieder zu Felde.[12])

Sehr gründlich setzt er sich auch mit den Gnostikern auseinander,[13]) die im christlichen Scheingewand auftreten und die heilsgeschichtlichen Offenbarungsaussagen zur mythischen Einkleidung ihrer kosmologisch-idealistischen Weltanschauung machen. Ihre naturalistische Erlösungslehre klassifiziert die Menschen in Hyliker, Psychiker und Pneumatiker, von denen nur die letzteren zu den ‚Auserwählten' gehören. Alles Geschehen im Einzelleben wie in der Geschichte wird fatalistisch als naturnotwendiger Ablauf aufgefaßt, so daß für Freiheit, Entscheidung und Verantwortung des Menschen kein Raum mehr bleibt. Der pessimistische Dualismus von Geist und Materie, der die Schöpfung verachtet und sich

[8]) Zur soziologischen Struktur der altchristlichen Welt vgl. A. *Dempf*, Christliche Philosophie, Bonn 1952², S. 305 ff.

[9]) Auf das Verhältnis des Klemens zu Justin und Irenäus soll hier nicht des näheren eingegangen werden. Es sei nur angemerkt, daß er beide gekannt und auch verwertet hat. In seiner geschichtstheologischen Konzeption ist er stark von Justin beeinflußt, der bereits nachzuweisen suchte, daß das Christentum nicht nur im Judentum, sondern auch im Heidentum seine Vorgeschichte habe. Die für Justin charakteristische Lehre vom ‚logos spermatikos' findet sich jedoch nicht bei Klemens, der den göttlichen Logos ganz von der Analogie der Paidagogia her erfaßt. — Durch den starker pädagogischen Aspekt hebt sich Klemens auch von Irenäus ab, dessen Heilsgeschichtslehre den Rekapitulationsgedanken der Realerlösung durch den ‚zweiten Adam' in den Vordergrund stellt. Klemens sieht dagegen in der Heilsgeschichte hauptsächlich das von Anfang an stetig fortschreitende Erziehungswerk des göttlichen Paidagogos.

[10]) Vgl. *Stählin*, Krit. Ausgabe Bd. III (GCS Nr. 17), S., 218, wo ein Fragment der verlorenen Schrift „Kirchlicher Kanon oder gegen die Judaisierenden" abgedruckt ist.

[11]) Str. VI 62,2

[12]) Vgl. z. B. Str. III 12; 13,1; 25,1 f.; IV. 66,4; V 4,2 f.; VII. 103,5 f.

[13]) Die Gnostiker gehören eigentlich nicht zu den christlichen Gruppen; der Gnostizismus ist Ausdruck hellenistisch-heidnischer Bildungsreligiosität. Aber da er in großem Maße christliches Gedankengut verarbeitet, spielt er in der Diskussion innerhalb der christlichen Welt eine große Rolle. Wie bei den anderen Kirchenvätern werden die Gnostiker auch bei Klemens als ‚Haeretiker' behandelt.

über jede wirkliche Ethik hinwegsetzt, führt zu den gegensätzlichen Sekten der Enkratiten und Libertinisten.[14]) Klemens hat eine weitreichende Kenntnis der verschiedensten gnostischen Sekten und Richtungen; vor allem kommt er viel auf Basilides und Valentin zu sprechen, die ja in Alexandrien gewirkt und offensichtlich nicht wenig Anhänger gefunden haben.[15])

In Reaktion auf den Gnostizismus, der die Bildungswelt in kirchlichen Kreisen arg diskreditiert hat, nehmen viele Gläubige Philosophie und Wissenschaft gegenüber eine ablehnende Haltung ein. Sie erklären sie für unnütz, für gefährlich oder gar für Teufelswerk.[16]) Bedeutende Vertreter dieser bildungsfeindlichen Gläubigen sind Tatian, der in leidenschaftlich antigriechischem Affekt die gesamte hellenistische Kultur verwirft, und Tertullian, der im Kampf gegen jeden Kompromiß mit der weltlichen Weisheit den paradoxen Charakter der christlichen Botschaft betont und extreme Formeln einseitiger Glaubensüberschätzung prägt. Diese Auffassung kann Klemens nicht teilen, und auch die weniger extremen, jedoch engherzigen und kurzsichtigen Glaubensbrüder, „die sich vor der Philosophie fürchten wie die Kinder vor Gespenstern“[17]) und Wissenschaft und Bildung ablehnen, da der Glaube allein genüge[18]), sucht er aus ihrer Einseitigkeit zu befreien und eines Besseren zu belehren.[19])

All diesen Gruppen und Richtungen gegenüber nimmt Klemens kritisch Stellung; aber er ist kein Polemiker und Antithetiker wie Tertullian, der stets streitet und ‚contra‘ sagt, vielmehr bemüht er sich, mit den Gesprächspartnern eine gemeinsame Basis zu finden, ihre Position zu verstehen und an dem Richtigen, das auch den unzureichenden Auffassungen eigen ist, anzuknüpfen, um behutsam und überzeugend zur Wahrheit führen zu können. Neben dem Trennenden hebt er gern das Verbindende hervor, ohne aber in falscher Toleranz die Unterschiedlichkeit zu verwischen. Nicht durch bloßes Negieren, sondern durch eine positive christliche Gnosis will er seine Hörer und Leser auf den rechten Weg bringen.

I. GESCHICHTE ALS GÖTTLICHE PAIDAGOGIA.

1. Die Anwendung des Paidagogia-Begriffes auf die Heilsgeschichte.

Es hat seine guten Gründe, wenn man Klemens den „großen Ahnherrn christlicher Erziehungsweisheit“ genannt hat[20]), trägt doch das ganze Werk des Schulleiters von Alexandrien unverkennbar das Gepräge einer bedeutenden Erzieherpersönlichkeit. Außerordentlich hoch ist die Auffassung, die Klemens vom Wert und von der Bedeutung der Paidagogia hat, und verschiedentlich bringt er seine Hochschätzung des Lehrer- und Erzieherberufs zum Ausdruck, so wenn er die „Leitung des Unterrichts“ als die „Verwaltung des herrlichsten Gutes auf Erden“ bezeichnet[21]) oder wenn er „das erhabene Amt des von Gottes- und Men-

[14]) Vgl. Str. III 40 ff.; 45,1; 105

[15]) Z. B. Str. II 10; V 3,2—4; II 36—38; III 3,3 f.; IV 89 ff.

[16]) Vgl. Str. I 18,2; VI 89,1; I 80,4; 94,1

[17]) Str. VI 80,5; 89,1

[18]) Str. I 18,2; 43,1; VI 93,1

[19]) Str. V 140,4; VII 104,5

[20]) Max *Ettlinger*, Die philosophischen Zusammenhänge in der Pädagogik der jüngsten Vergangenheit und Gegenwart, Münster 1925, S. 33

[21]) Str. VII 52,1

schenliebe erfüllten Erziehers" preist.[22]) Es kann mithin nicht überraschen, daß der von der wichtigen Aufgabe seines Berufes so überzeugte Pädagoge auch das Verhältnis des Menschen zu Gott mit Vorliebe unter dem Bilde der Paidagogia sieht[23]), daß ihm die ganze Welt als ein κοινὸν παιδευτήριον erscheint[24]) und die ganze Geschichte als eine παιδαγωγία θεοῦ, durch die das Menschengeschlecht für seine eigentliche und höchste Bestimmung erzogen wird. — Auch vor ihm hat man gelegentlich den Erziehungsgedanken auf den göttlichen Heilsplan übertragen (schon Paulus nannte das alttestamentliche Gesetz einen παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν[25]), aber in eigentlicher und umfassender Weise kommt die Analogie der Paidagogia erst bei Klemens zur Geltung, der ihre Eignung für eine theologisch philosophische Erfassung der Geschichte erkannt und sie im Sinne des altchristlichen Geschichtsverständnisses großzügig ausgewertet hat.

Wenn wir Paidagogia mit ‚Erziehung' übersetzen, so ist das griechische Kompositum, das sich aus παῖς und ἄγειν zusammensetzt, nur inadäquat wiedergegeben. Auf die ursprüngliche Wortbedeutung, nach der παιδαγωγία eine ‚Führung von Kindern' ist, legt Klemens aber ausdrücklich Wert, wie seine Begriffsanalyse zeigt: ὅτι μὲν οὖν ἡ παιδαγωγία παίδων ἐστι ἀγωγή, σαφὲς ἐκ τοῦ ὀνόματος[26]). Bei der Anwendung des Begriffs auf die Heilsgeschichte wird diese ἀγωγή zu einer Führung zum ewigen Heil: παιδαγωγία δὲ . . ἀγωγὴ . . ὁρμὴ ἀνάγουσα εἰς οὐρανόν.[27]) Der παιδαγωγός ist Gott selbst,[28]) und παῖδες im strengen und eigentlichen Sinne sind die Christen.[29]) Im weiteren Sinne aber gilt das Paidagogia-Verhältnis für alle Menschen, insofern Gott als Schöpfer ihr Vater ist.[30]) Jeder Mensch gründet mit seiner Existenz in Gott und hat in ihm sein eigentliches Lebensziel, das ohne die göttliche Paidagogia nicht zu erreichen ist. Auf Grund seiner geschöpflichen Schwäche und Unvollkommenheit ist der Mensch notwendig von der Hilfe Gottes abhängig. Anderseits aber kann er (wie das Kind an der Hand des Vaters) auf eigenen Füßen gehen und muß er (wie der Zögling mit seinem Erzieher) selbst an seiner Vollendung mitwirken. Gott überläßt es der freien Entscheidung des Menschen, ob er seiner Paidagogia Folge leistet oder nicht, und die göttliche Vorsehung determiniert nicht das menschliche Leben, sondern weiß ob ihrer παιδευτικὴ τέχνη das eigenständige Handeln des freien Geschöpfes wohl einzuberechnen.[31]) Der Paidagogia-Gedanke verbindet so des Menschen Abhängigkeit und Selbständigkeit, seine Angewiesenheit auf Gott und seine verantwortliche Freiheit miteinander und vermag daher die οἰκονομία θεοῦ als wirkliche Heils g e s c h i c h t e zu erfassen, in der es echte Entscheidungen gibt und nicht etwa bloß einen determinierten Ablauf, wie ihn die Gnostiker auf Grund ihrer naturalistischen Auffassung vom Erlösungsprozeß vertreten. Im Unterschied zur

[22]) Str. VII 53,5. — Vgl. ebs. Str. VI 158,1 f.; 161,1; VII 52,2
[23]) Vgl. z. B. Päd. I 53; 75,2; 97,2; III 58,3; Str. III 78,5; u. a.
[24]) Quis d. s. 33,6
[25]) Gal. 3,24
[26]) Päd. I 12,1
[27]) Päd. I 53,3
[28]) Päd. I 55,2; Str. III 78,5; u. a.
[29]) Päd. I 12,1; Protr. 123,1
[30]) Str. III 87,4; Päd. I 55,2; 17,3
[31]) Str. IV 87,2

ἀνάγκη-Lehre der Griechen[32]) und zu allem Fatalismus ist auch das beachtet, was den Fakten und Tatsachen vorausgeht, und damit erst ein tieferes Verständnis der Geschichte ermöglicht, zu der es wesentlich gehört, daß etwas entschieden wird, nicht nur, daß etwas ‚passiert'.

Die Auffassung der Geschichte als Paidagogia Theou kann die Gesamtgeschichte in ihrer Einheit und Vielfalt zugleich verstehen. Gott will das Heil des ganzen Menschengeschlechtes, und da dieses sich in der Zeit entwickelt, muß die Entfaltung des Heils die Form einer Geschichte annehmen. Alle können gerettet werden, wenn sie es wollen und dem göttlichen Paidagogos folgen, dessen Erziehungswerk alle Zeiten und Völker umspannt und der sich dem jeweiligen Verständnis und Vermögen der Zöglinge anpaßt, indem er verschiedene Erziehungsmittel gebraucht und auf mannigfache Weise zum Heile führt.[33]) Durch diese Sicht wird das gnostische Theorem einer naturhaft vorgegebenen Scheidung der Menschen in zwei oder drei Klassen überwunden.

Schließlich kommt in der Paidagogia-Analogie die aufsteigende Entwicklung der Heilsgeschichte sehr schön zum Ausdruck. Zum Wesen der Paidagogia gehört ja das Fortschreiten zum Vollkommeneren, die progressive Hinführung zu einem Ziel. Die Epochen der vorchristlichen Zeit können so als vorbereitende Stufen im göttlichen Erziehungsprozeß aufgefaßt werden, wodurch sich die relative Berechtigung aller Entwicklungsstufen ergibt und zugleich ihre verschiedene axiologische Beurteilung möglich wird. Das Positive auch der nichtchristlichen Welt kann nun anerkannt werden, ohne daß die überragende und exklusive Bedeutung des Christentums verloren geht.

2. *Das heilsgeschichtliche Paidagogia-Verhältnis des Menschen zu Gott.*

Bevor wir uns dem Verlauf der Heilsgeschichte zuwenden, muß noch einiges zum Gottes- und Menschenbild des Klemens und zu seiner näheren Vorstellung von der Heilsbeziehung des Menschen zu Gott gesagt werden.

Die Gotteslehre des Klemens hebt sich von aller heidnischen und bloß philosophischen grundsätzlich ab durch die Anerkennung der positiven Offenbarung, in der der absolut transzendente Gott persönlich in der Zeit zum Menschen spricht. Zwar muß die anthropomorphe Ausdrucksweise, mit der sich die Offenbarung der menschlichen Fassungskraft anpaßt, analog verstanden werden[34]), aber sie vermittelt wirkliche Einsicht in das wahre Wesen und Wirken Gottes. Empfindet Klemens auch das Unzulängliche vieler biblischer Aussagen ihrem Wortlaut nach, so weiß er doch, daß es noch falscher wäre, bei der Unerkennbarkeit Gottes stehen zu bleiben und sich mit den Abstraktionen einer negativen Theologie zu begnügen. Die positive Offenbarung vermag einen lebendigen und engen Kontakt zwischen Gott und dem Menschen herzustellen, und auf dieses lebendig-persönliche Verhältnis des Menschen zu Gott kommt es Klemens in erster Linie an. Es ist ihm wichtiger als die rein spekulative Erfassung des göttlichen Wesens an sich und nimmt auch einen viel größeren Raum in seinem Werk ein.[35])

---

[32]) Str. IV 53,2

[33]) Päd. I 74,3; 97,1; Str. I 29,4; 38,6; II 37,3; 91,1; VI 28,3; 106,3 f.; VII 6,5 f.; 7,6; u. a. m.

[34]) Str. II 72,2—4; V 68,3

[35]) Darauf macht *Völker* mit Recht aufmerksam: Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus, S. 94 f.

Der streng überweltliche Gott, der absolute Herr der Welt und der Geschichte, der Heilige und Gerechte, der Gesetzgeber und Richter, der Gehorsam und Rechenschaft fordert, er ist zugleich und vor allem der Gütige und Barmherzige, dem das Heil des Menschen am Herzen liegt. Sein innerstes Wesen ist die ἀγάπη, die Liebe [36], die sich zu den Menschen neigt [37]) und sich ihrer trotz des unendlichen Wesensunterschiedes und trotz aller Sündhaftigkeit annimmt [38]), die die Menschen zu Kindern Gottes macht und bewirkt, daß der hohe und heilige Gott sich um sie kümmert wie ein Vater um seine Kinder. [39]) Die φιλανθρωπία und εὐποιία Gottes, denen der Mensch alles Gute verdankt, das ihm je widerfährt [40]), kommen besonders in der göttlichen Paidagogia zum Ausdruck, die den Menschen zur ewigen Glückseligkeit führt. [41]) Mit dem Vollzug dieser Paidagogia hat der himmlische Vater den göttlichen Logos betraut. [42])

Der Logos ist nicht die oberste Bildung einer Reihe von Mittelwesen, wie sie die gnostische Spekulation kennt, sondern das vollkommene Abbild und der wesensgleiche Sohn des ewigen Vaters. Unter Berufung auf Joh. 1,1 nennt Klemens ihn „wahrlich ganz offenbar Gott und dem Herrn des Weltalls gleichgestellt". [43]) Beide sind eins, nämlich Gott: ἓν γὰρ ἄμφω ὁ θεός. [44]) Unzertrennlich ist die Einheit zwischen Vater und Sohn; es gibt nicht den einen ohne den anderen. [45]) So können auch dem Sohn die gleichen Prädikate zugelegt werden, die von der Hoheit, Allmacht, Ewigkeit, Güte und Anbetungswürdigkeit Gottes gelten. [46])

Vergleicht man die Logoslehre des Klemens mit der Logosspekulation der Antike und des Hellenismus, so liegt die Verschiedenheit auf der Hand. Auffallend tritt im Werk des christlichen Lehrers die kosmologische Funktion des Logos hinter der religiösen und heilsgeschichtlichen zurück. Der Logos ist nicht bloß inneres Weltgesetz, Sinnmacht oder sittliche Norm, sondern vor allem lebendig-persönliche Autorität, zu der der Mensch im Verhältnis des Gehorsams und der Liebe steht. So mannigfaltig auch die Züge im Bild des klementinischen Logos sind, immer ist er ein und derselbe transzendent-personale Kyrios: als weltschöpferisches Prinzip und den Kosmos durchwaltende Vernunft, als Lenker der Geschichte und als Lehrer und Erzieher des Menschengeschlechts, als der in Christus Mensch gewordene Erlöser und als Seelenhirt des einzelnen Gläubigen.

Den Heiligen Geist τὸ ἅγιον πνεῦμα, der die dritte Stelle in der Heiligen Dreieinigkeit einnimmt [47]), sieht Klemens auch vor allem in seiner heilsgeschichtlichen Funktion, in der Beziehung zum Menschen. Der Heilige Geist hat durch

[36]) Quis d. s. 37,1 ff.; Str. V 13,1; VI. 100,5; 113,4
[37]) Str. VII 42,7; Päd. I 62,2
[38]) Str. II 74 u. 75
[39]) Päd. I 75,2; Str. III 78,5; I 172,2
[40]) Str. VI 160,3; u. a.
[41]) Päd. I 63,2 f.; Str. III 78,5
[42]) Päd. I 97,2; 63,3
[43]) Protr. 110,1
[44]) Päd. I 62,4; vgl. Str. IV 91,4
[45]) Str. V 1,3
[46]) Str. VII 5,5; V 38,6; VII 35,1; u. a.
[47]) Str. V 103,1; vgl. Päd. I 42,1; III 101,2; Quis d. s. 34,1

die Propheten gesprochen und die Weissagungen des Alten Testamentes bewirkt.[48]) Er ist der Geist Christi, der als Tröster gesendet wird, um alle zur Erkenntnis der Wahrheit zu berufen.[49]) Er vermittelt das neue Gnadenleben, das Christus gebracht hat, die Inhabitation Gottes im Menschen, die Heiligung an Leib und Seele.[50]) Er überhöht die bloße Geistigkeit zur Geistlichkeit. Ausdrücklich unterscheidet Klemens das ἅγιον πνεῦμα von dem Geistvermögen, das der Mensch bei der Schöpfung empfängt.[51])

Diese Andeutungen mögen genügen, um den Gott des Klemens als den trinitarischen Gott des Christentums auszuweisen, der sich nicht nur in der Ordnung der Natur zu erkennen gibt, sondern auch in einer besonderen geschichtlichen Offenbarung das Heil des Menschen wirkt.

Wie sieht Klemens nun den Menschen?

Der Mensch ist das erhabenste unter allen Geschöpfen, nach Gottes eigenem Bilde geschaffen und zur Herrschaft über die Schöpfung bestimmt.[52]) Seinem ganzen gottgeschaffenen Wesen nach ist er gut; keineswegs steht der Leib der Seele feindlich gegenüber wie das Böse dem Guten,[53]) vielmehr ist auch er ein ehrwürdiges Kunstwerk Gottes, das zu Dank verpflichtet.[54]) Er ist notwendig zur Verwirklichung des göttlichen Heilsplanes[55]) und hat teil an der Heiligung des ganzen Menschen und an der Erlösung zur Unsterblichkeit.[56]) Aber bei aller Hochschätzung des Leibes, dessen Würde Klemens mit Nachdruck gegen Gnostiker und Marcioniten verteidigt, läßt er keinen Zweifel darüber, daß nicht der Leib, sondern die Geistseele der eigentliche Träger der Gottebenbildlichkeit ist.[57]) Diese wird nicht durch den menschlichen Zeugungsakt, sondern durch Einhauchung Gottes mitgeteilt: es handelt sich um das ἐμφύσημα, von dem in Gen. 2,7 die Rede ist.[58]) Klemens verbindet also die Bibelverse Gen. 1,26 und 2,7 miteinander. Die kreatürlich-ontologische Ebenbildlichkeit, die in der Geistnatur des Menschen besteht und allen unterschiedslos zu eigen ist,[59]) bildet aber erst die Grundlage der vollkommenen Gottverähnlichung, deren Vollzug den eigentlichen Sinn des menschlichen Lebens ausmacht. Wie bereits Irenäus[60]) unterscheidet auch Klemens in dem Doppelausdruck der Schriftstelle Gen. 1,26: ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν ἡμῶν verschiedene Grade der Ähnlichkeit.[61]) Das κατ' εἰκόνα bezeichnet die allen Menschen auf Grund der Schöpfung zukommende natürliche Ebenbildlichkeit, das καθ' ὁμοίωσιν aber wird auf eine höhere Gott-

[48]) Protr. 79,2; Str. V 76,6; VI. 127,3; u. a.
[49]) Str. V 25,5; Protr. 82,1; 85,3
[50]) Päd. I 30,2; 28,1; Str. IV 163,2; u. a.
[51]) Str. V 88,1 f.; VI 134,2; 155,4
[52]) Päd. I 6,6; 7,1 f.; Str. VI 152,3; u. a.
[53]) Str. IV 60,4; 95,2; 164,5; 164,3;
[54]) Str. IV 163,1 f.; V 61,5
[55]) Str. III 103,3
[56]) Päd. I 6,2; III 2,3; u. a.
[57]) Str. II 102,6; VI 136,3; 72,2
[58]) Str. VI 135,1; Protr. 98,2; Päd. I 7,1; Str. V 94,3; 87,4
[59]) Str. VII 86,2
[60]) Z. B. Adv. Haereses V 6,1
[61]) Zur Ebenbildlehre des Klemens vgl. A. *Mayer*, Das Gottesbild im Menschen nach Clemens von Alexandrien, Rom 1942; bes. S. 6 f.

ähnlichkeit bezogen, die erst durch die geistlich-gnadenhafte Überhöhung und sittliche Vervollkommnung des Menschen zustandekommt.[62]) Während der unveränderliche Gott in ewiger Stetigkeit vollkommen ist, ist der Mensch auf Entwicklung, Zunahme und Vervollkommnung angelegt. Er ist nicht von vornherein fertig wie die übrigen Lebewesen, deren Dasein in der Ordnung feststehender Naturgesetze abläuft, vielmehr muß er selbst zur eigenen Wesensvollendung beitragen.[63]) Ihm ist das Leben nicht nur gegeben, sondern auch aufgegeben. Er soll erkennen, was ist, und tun, was recht ist. Er soll die εἰκών zur ὁμοίωσις weiterbilden und vom ζῆν zum εὖ ζῆν gelangen, um dereinst am ἀεὶ ζῆν teilzuhaben.[64]) Diese seine Lebensaufgabe aber vermag der Mensch nicht aus sich selbst zu lösen, vielmehr bedarf er dazu der göttlichen Paidagogia,[65]) die ihn aus dem Stande der bloßen Abbildhaftigkeit zur Würde der Ähnlichkeit erhebt, wenn er dem Gebote Gottes gehorcht und dem göttlichen Logos folgt, der den Menschen zuruft: „Hört es, .. ihr Menschen alle, soweit ihr verständig seid. .. Ihr, die ihr zwar alle Abbilder, aber nicht lauter ähnliche seid, ich will euch in Übereinstimmung mit dem Urbild bringen, auf daß ihr mir auch ähnlich werdet! .."[66]) Die ὁμοίωσις θεοῦ ist das gottgewollte Ziel des menschlichen Lebens; sie bringt die ἀφθαρσία und υἱοθεσία und damit die σωτηρία, das vollkommene Heil. Erst in der Gemeinschaft mit Gott erfüllt sich das eigentliche Wesen des Menschen. „Höchstes Ziel ist für uns, daß wir dem wahren Gotteswort so viel wie möglich ähnlich werden und durch den Sohn in die vollkommene Kindschaft aufgenommen werden, die immer den Vater durch den großen Hohenpriester preist, der uns des Namens ‚Brüder' und ‚Miterben" gewürdigt hat. Und der Apostel faßt die Beschreibung des höchsten Zieles im Brief an die Römer kurz in die Worte zusammen: ‚Jetzt aber, da ihr von der Sünde frei und Gott dienstbar geworden seid, habt ihr als eure Frucht die Heilung und als Endziel das ewige Leben'."[67])

Die hier beschriebene Vergöttlichung, die in der vollkommenen Erhöhung des ‚Bildes' zur ‚Ähnlichkeit' besteht, ist erst den Christen erreichbar, da das Heilswerk Christi ihnen die gnadenhafte Voraussetzung zur Angleichung an den Gottmenschen gibt, der allein das κατ' εἰκόνα und καθ' ὁμοίωσιν ursprünglich in sich vereinigt.[68]) Auf diese Vollverwirklichung der ὁμοίωσις θεοῦ aber bereitet der Logos die ganze Menschheit im heilsgeschichtlichen Erziehungsprozeß vor. Denn sie ist das Ziel des gesamten Schöpfungs- und Erlösungswerkes Gottes.

II. DER VON DER PAIDAGOGIA THEOU GEPRÄGTE GESCHICHTSVERLAUF

A. Der Anfang der Geschichte

In deutlichem Unterschied zum griechischen Zeit- und Geschichtsverständnis, das in der Lehre von der ewigen Wiederkehr des Gleichen seinen Ausdruck findet, gehört es wesentlich zur christlichen Auffassung, daß die Geschichte als ein linearer,

62) Str. II 131,6
63) Str. IV 150,2—4; VI 96
64) Protr. 7,3
65) Protr. 86,2
66) Protr. 120,2 ff.
67) Str. II 134,2 f.
68) Protr. 122,4; 123,1; Päd. I 98,3

unwiederholbarer Prozeß verstanden wird, der einen einmaligen Anfang hat, in dem es wirklich etwas Neues, eine fortschreitende Entwicklung und ein endgültiges Ziel gibt. Klemens stellt an verschiedenen Stellen heraus, daß alles überhaupt Seiende einen Anfang habe außer Gott, der in freiem Entschluß und ohne jegliches Bedürfnis durch sein allmächtiges Wort die ganze Schöpfung ins Dasein gerufen hat[69]). „Sein Wille allein genügt, um die Welt zu schaffen; . . durch sein bloßes Wollen wirkt er, und sobald er nur etwas gewollt hat, folgt sofort das Gewordensein." [70])

Als Gottes Werk ist die Schöpfung gut und bewundernswert, wie Klemens im Gegensatz zu den Gnostikern immer wieder feststellt. [71]) Er erklärt die Entstehung der sichtbaren, stofflichen Welt nicht — wie später sein Schüler Origenes — aus dem Abfall der freien Geister von Gott; vielmehr lehnt er die Lehre von der Praeexistenz der Menschenseelen und die supralapsarische Auffassung des Sündenfalls ausdrücklich ab.[72]) Zum Heile der Menschen sind alle Dinge geschaffen, und die Welt ist die „gemeinsame Erziehungsanstalt", in der das Menschengeschlecht an Hand der irdischen Güter, die nur Analoga der ewigen Güter sind, durch die göttliche Paidagogia auf die ὄντως ὄντα ἀγαθά vorbereitet werden soll, die in der himmlischen Welt seiner warten.[73])

Die Menschheitsgeschichte beginnt mit Adam, dem Stammvater des ganzen Geschlechts, der unmittelbar von Gottes Schöpferhand gebildet wurde.[74]) Klemens sagt von ihm, „daß er als Geschöpf vollkommen war, denn es fehlt ihm nichts von dem, was für die Erscheinung und Gestalt eines Menschen kennzeichnend ist; was aber bei seiner Entwicklung erst die Vollendung erfahren und durch Gehorsam als recht erwiesen werden sollte, das war sein freier Wille!" [75]) Ihm war die Aufgabe gestellt, in freier Bewährung seine Gottähnlichkeit zur Vollendung zu bringen.[76])

Doch Adam versagte und entzog sich durch seinen Ungehorsam der Erziehung Gottes;[77]) er erlag der Versuchung des Bösen und verlor durch die Sünde, die in einer Auflehnung gegen Gottes Willen — nicht etwa nur in Unwissenheit — bestand, die Vorzüge des paradiesischen Lebens: gehobene Gotteserkenntnis und

[69]) Str. V 83,1; 92,1; VI 147,2; Protr. 65,4; Str. V. 92,3; u. a.

[70]) Protr. 63,3

[71]) Str. IV 163,1; 165,3 f.; VII 60,1; u. a.

[72]) Str. III 13,2 f.; 93,2; IV 83,2; 85,3; 88,1; 167,4; Eclog. 17 (GCS 17, S. 141): ὁ θεὸς ἡμᾶς ἐποίησεν οὐ προόντας . . . Adumbr. I Petr. 1,3; 1,23 (GCS 17, S. 203 f.)

[73]) Quis d. s. 36,3; 33,6; Str. VII 48,1; Päd. II 86,2; Str. VI 126,3

[74]) Str. II 98,3. — Daß Klemens Adam und Eva nicht mythologisch allegorisiert, sondern als geschichtliche Personen auffaßt, belegt Th. *Rüther*, Die Lehre von der Erbsünde bei Clemens von Alexandrien, Freiburg 1922, S. 24 ff. — Die ganze Abhandlung ist hinsichtlich der folgenden Ausführungen über den Anfang der Geschichte zu vergleichen.

[75]) Str. IV 150,3 f.

[76]) Im Unterschied zu Irenäus spricht Klemens dem ersten Menschen nicht die ὁμοίωσις θεοῦ und den Geistbesitz (πνεῦμα) als Vorzüge des Paradieseszustandes zu. Die ὁμοίωσις θεοῦ als Vergöttlichung im Sinne letzter Vollkommenheit sieht er nicht schon in Adam, sondern erst in Christus, dem nach ‚Bild' und ‚Ähnlichkeit' vollkommenen Menschen verwirklicht. Klemens betont beim ersten Menschen das Paidagogia-Moment, die Aufgabe der Vervollkommnung, stärker als Irenäus. — Vielleicht hielten ihn auch gewisse Ähnlichkeitsspekulationen der Gnostiker davon ab, von einem früheren vergöttlichten Zustand des Menschen zu sprechen. (Vgl. hierzu A. *Mayer*, a.a.O. S. 76 ff.)

[77]) Päd. I 101,3; Str. III 103,1; 94,3

ungetrübte Freiheit, volle Befähigung zur Erreichung der Gottähnlichkeit und Unsterblichkeit.[78])

Die Ursünde Adams wirkte sich auch auf alle seine Nachkommen aus[79]). Zwar blieben die Freiheit zum Selbstentscheid und die Möglichkeit einer gewissen Gotteserkenntnis sowie die grundsätzliche Fähigkeit zur Gebotserfüllung erhalten, aber das Triebhafte im Menschen überwuchert nun den Geist und stört die Kraft des Wollens und Erkennens; eine ungeordnete Sinnlichkeit, ein Hang zur Sünde bedrängt die Menschen, und der Teufel hat Macht gewonnen über das Menschengeschlecht.[80])

In diesem erlösungsbedürftigen Zustand ist die Menschheit erst recht und in besonderer Weise auf die Paidagogia des göttlichen Logos angewiesen.

B. Die Stufenfolge im heilsgeschichtlichen Erziehungsprozeß.

Es steht für Klemens außer Zweifel, daß Gott den Menschen auch nach dem Sündenfall zu allen Zeiten sein Dasein und seinen Willen kundgetan hat, um sie zum Heil zu führen, — freilich nicht immer in der gleichen Weise, sondern den verschiedenen Zeiten und Geschlechtern entsprechend „vielfältig und auf vielerlei Art".[81])

1. Die Propädeutik im Heidentum.

a) Die gemeinmenschliche Offenbarung und das natürliche Gesetz

Da der Mensch in kreatürlicher Beziehung zu Gott steht und seinem innersten Wesen nach auf die Gotteserkenntnis angelegt ist, ist es „nicht anzunehmen, daß er ganz ohne eine Vorstellung von Gott sein könnte, hat er doch, wie geschrieben steht, bei der Schöpfung den von Gott eingehauchten Geist empfangen."[82]) Allen Menschen ist auf Grund ihrer Gottebenbildlichkeit eine ἔμφασις θεοῦ φυσική möglich.[83]) Mit Hilfe der Vernunft kann Gott aus der Schöpfung, die ja sein

[78]) Str. II 98,4; Protr. 7,6; 111,1; Str. IV 150,4. — Klemens erwähnt den Leibestod nicht als Folge der Ursünde Adams. Für ihn steht der Heilstod ganz im Vordergrund: Str. IV 12,1; V 63,8; Päd. II 8,2; Protr. 115,2; u. a.

[79]) Protr. 111; Quis d. s. 15,3; Päd. II 29,1; u. a. — Klemens lehrt die Allgemeinheit der Sünde (vgl. z. B. Päd. III 93,3). Doch spricht er nicht von einer Vererbung des Sündenfluches durch die Zeugung. Sein im Kampf gegen den Gnostizismus geformter Sündenbegriff, der vor allem die Materialisierung des Bösen ausschließen will, läßt eine vererbte Sündenschuld nicht zu. (Str. IV 93,3: Sünde besteht im Tun, nicht im Sein: ἀμέλει τὸ ἁμαρτάνειν ἐν ἐνεργείᾳ κεῖται, οὐκ οὐσίᾳ ... Klemens wehrt sich gegen die kosmologische Deutung des Bösen, die die Sündhaftigkeit mit der physischen Geburt als solcher in Verbindung bringt: Str. III 65,1; 100. — Gegenüber der gnostischen Überspannung des ontologischen Moments überbetont er das ethische Moment in der Sünde. — Eine „Erbsünde" anzunehmen, mußte ihm als gnostische Haeresie erscheinen. Doch hat auch er den schlimmen Zustand der unerlösten Menschheit mit Adam in Zusammenhang gebracht. Nach Rüther kann man von einem „Erbverderben" sprechen, das darin besteht, daß Adams Nachkommen der ἀπάθεια entbehren und infolge einer ungeordneten Sinnlichkeit das ‚Gesetz der Sünde' in sich tragen. (Cf. *Rüther*, a.a.O. S. 23,76 ff., 130)

[80]) Protr. 7,4 ff.; Str. III 94,3; Päd. I 68,1; 4,2; Quis d. s. 15,3

[81]) Str. VI 106,3; 58,2; 64,1; VII 12,1; Päd. I 74,3; Str. I 37,2

[82]) Str. V 87,4; VII 8,2

[83]) Str. V 87,2; Protr. 68,2; Str. V 133,9

Werk und Abbild ist, erkannt werden.[84]) Zwar handelt es sich hier nur um eine mangelhafte und unklare Gottesvorstellung, um eine mehr sinnlich-ahnungshafte Erkenntnis des Allmächtigen,[85]) aber die Heiden besaßen doch wirklich „lebendige Samenkörner der Wahrheit", die fruchtbar werden konnten.[86]) Die Anleitung zum rechten Lebenswandel und zur Erfüllung der sittlichen Aufgaben bot ihnen das natürliche Gesetz, das Gott in der Schöpfungsordnung verankert hat und das im Gewissen jedem Menschen bewußt wird.[87]) Das Gewissen als Selbstbestimmungs- und Selbstbewertungsvermögen des vor Gott verantwortlichen Menschen[88]) ist der besondere Ausdruck der Gottebenbildlichkeit und bildet das Fundament allen ethischen Verhaltens und Tuns.[89])

Da der νόμος φύσεως auf den göttlichen Logos zurückgeht, handelt jeder, der ihn mißachtet und sich gegen die rechte Vernunft vergeht, ungehorsam gegenüber Gott selbst.[90]) Somit gab es auch schon vor der Zeit des mosaischen Gesetzes Sünde und Schuld in der Welt, und die Heiden werden mit Recht für ihre Gottlosigkeit und ihr unsittliches Leben zur Verantwortung gezogen und gerichtet.[91]) Andererseits sind aber auch diejenigen, die nach ihrem Gewissen und Vermögen Gottes Gebot erfüllt haben, als Gerechte und Auserwählte anzusehen.[92]) Denn Gott rechtfertigt alle Menschen nach der ihnen jeweils eigenen Erkenntnis- und Verhaltensmöglichkeit.[93]) Freilich konnten die nach dem natürlichen Gesetz Gerechtfertigten noch nicht das volle Heil erlangen, vielmehr mußten sie im Hades auf die endgültige Erlösung durch Christus warten.[94])

b) Die Stellung der griechischen Philosophie im göttlichen Heilsplan

In der Propädeutik der Heidenvölker spielen die Griechen eine bevorzugte Rolle, da sie durch ihre Philosophie der Wahrheit besonders nahe gekommen sind.[95])

Es finden sich in Klemens' Werk ziemlich unterschiedliche Aussagen über die Entstehung der Philosophie. — Die Ansicht, die Philosophie stamme vom Teufel, weist der Alexandriner energisch zurück, da ihm das unverträglich scheint mit all dem Richtigen und Guten, das sich in ihr findet.[96]) Wohl begegnet die Auffassung, untergeordnete Mächte oder Engel hätten die Philosophie vermittelt.[97]) Andererseits heißt es wieder, sie sei der natürlichen Begabung und Klugheit der Griechen

---

[84]) Protr. 63,4 f.; Str. VI 111,1;

[85]) Str. VI 64,6; V 135,3

[86]) Str. VI 59,2; Protr. 24,2

[87]) Str. I 95,3; II 44,4; vgl. Päd. II 87,3; 95,3

[88]) Str. I 5,2; IV 37,7

[89]) Protr. 59,2; Str. VI 113,2. — Vgl. die in dieser Zeitschrift (4. Jg., Nr. 1/2, 1953, S. 27 ff.) veröffentlichte Untersuchung „Über die Syneidesis bei Klemens von Alexandreia" von J. *Stelzenberger.*

[90]) Vgl. Päd. I 101 ff.; II 100,4

[91]) Str. IV 9,6; VI 110,3 f.

[92]) Str. II 43,5; 100,1; V 4,1

[93]) Str. VI 45,6; 47,3; 48,4; V 141,1

[94]) Str. VI 46,2; 47,3 f.

[95]) Str. V 134,1; VI 42,3; 67,1

[96]) Str. VI 159,1; I 80,5

[97]) Str. I 81,4; V 10,2; VII 6,4; I 80,5

entsprungen.[98]) Besonders reichhaltig ist der Stoff bei der These, die griechischen Philosophen hätten ihre Weisheit aus der ‚barbarischen Philosophie', d. h. aus den Offenbarungsschriften des Alten Testamentes, entwendet.[99]) Klemens knüpft hier an eine Theorie an, die schon Aristobul und Philon bei ihren Versöhnungsversuchen zwischen Judentum und Hellenentum verwandten und die die christlichen Apologeten aufgriffen, um die Überlegenheit der Offenbarung darzutun und um den hohen Wahrheitsgehalt der vorchristlichen Philosophie zu erklären. Aber schon bei Justin findet sich neben dieser auf die zeitliche Priorität des Alten Testamentes pochenden These vom „Diebstahl der Hellenen" eine gültigere Lösung, und auch Klemens geht es im Grunde um eine tiefere Deutung: Da alles Gute und Wahre überhaupt auf den göttlichen Logos als den einzigen Lehrer der Menschheit zurückgeht und da die Philosophie „ein deutliches Abbild der Wahrheit" ist, muß sie als ein „göttliches Geschenk an die Griechen" betrachtet werden;[100]) sie wurde ihnen so, wie sie ist, gegeben, da sie „nicht anders als auf diese Weise dazu gebracht werden konnten, sich des Bösen zu enthalten."[101]) „Daher ist es nicht ungereimt, daß auch die Philosophie von der göttlichen Vorsehung gegeben wurde als Vorbildung auf die Vollendung durch Christus."[102]) Angesichts dieser Tatsache nun ist die Frage nach der näheren Vermittlung der Philosophie sekundär und eigentlich gleichgültig. Es kommt Klemens im Wesentlichen darauf an zu zeigen, daß die griechische Philosophie eine providentielle Bedeutung in der Oikonomia Theou hatte und dazu bestimmt war, „die Ohren der Griechen für die Aufnahme des Kerygma vorzubereiten."[103]) Gott ließ gleichsam für die Griechen „Propheten in ihrer eigenen Sprache auftreten, so wie sie imstande waren, die Wohltat von Gott zu empfangen",[104]) er gab ihnen die Philosophie als „ein ihnen eigenes Vermächtnis (διαθήκη)".[105]) Freilich ist diese διαθήκη anders zu verstehen als die des Alten Testamentes, aber es handelt sich doch um eine wirkliche Propädeutik für das Christentum.

Es versteht sich, daß diese Hochschätzung nicht aller Philosophie gleichermaßen gilt,[106]) vielmehr gibt es bei den verschiedenen Richtungen auch mehr oder weniger Verwerfliches. Der Teufel als der Gegenspieler Gottes hat nämlich manches Falsche und Schlechte als Unkraut unter die „Samenkörner der Wahrheit" gesät[107]). In Skepsis, Sophistik und Hedonismus trägt diese böse Saat ihre Früchte. Am meisten sind die Epikureer davon betroffen. Auch bei den Stoikern und Peripatetikern zeigen sich arge Entstellungen und Trübungen. Die höchste Bewertung erfährt Platon, der unter allen Philosophen eine deutliche Vorzugsstellung einnimmt. Aber auch ihm steht Klemens kritisch gegenüber. Er hat seinen festen Standpunkt, von dem aus er das Wahre und Gültige aller Richtungen zu einer Einheit zusammenschauen kann: „Wenn ich von Philosophie rede, so meine ich

98) Str. VI 62,4; 154,1; 55,4
99) Str. I 101,1; II 1,1; V 10,1; 89 ff.; u. a.
100) Str. I 20,1; VI 42,1; 44,1
101) Str. VI 156,4
102) Str. VI 153,1. Ebs. Str. I 18,4; 37,1; VI 159,8;
103) Str. VI 44,1. Vgl. Str. I 80,6; 99,3; VI 110,3
104) Str. VI 42,3
105) Str. VI 67,1
106) Str. I 92,3
107) Str. VI 67,2

damit nicht die stoische oder platonische oder die epikureische oder die aristotelische, sondern alle guten Gedanken, die sich bei jeder von diesen Richtungen finden und Gerechtigkeit verbunden mit frommem Wissen lehren, diese ganze Auswahl nenne ich Philosophie“ [108]).

Die Philosophie in diesem Sinne hat propädeutischen Wert für das Christentum, der ganz allgemein darin liegt, daß sie sich um die „Erkenntnis der göttlichen und menschlichen Dinge“ bemüht [109]) und den menschlichen Geist aus der Welt des bloß Sinnenhaften zu den ewigen Wahrheiten hinlenkt [110]); daß sie zu Tugend und Frömmigkeit führt [111]) und so eine Grundlage für die φιλοσοφία κατὰ Χριστόν bildet [112]). Näherhin sieht Klemens die christliche Lehre vorbereitet durch die monotheistische Gottesauffassung mancher Philosophen, die bereits gegen Vielgötterei und Götzendienst Stellung genommen haben [113]) sowie durch ihre Lehre von der Vorsehung [114]), von der Unsterblichkeit der Seele [115]) und vom Ausgleich nach dem Tode, der den Lohn für ein gottgefälliges und Strafe für ein schlechtes Leben bringt [116]). Platon lehrt sogar die ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν als Ziel des menschlichen Lebens [117]).

Wenn der Lehrer von Alexandrien die Übereinstimmung und Verwandtschaft zwischen griechischer Philosophie und christlicher Lehre oft sehr stark hervorhebt, so hat das seinen Grund nicht in einer hellenistischen Auslegung der Offenbarung, der es an Unterscheidung des Christlichen mangelte, vielmehr gilt es, die bewußte Tendenz des Klemens zu beachten, der den gebildeten Griechen einen Anknüpfungspunkt bieten [118]) und die philosophiefeindlichen christlichen Kreise der griechischen Weisheit gegenüber versöhnlicher stimmen will [119]).

2. Die Propädeutik im Judentum.

Wohl liegt es Klemens am Herzen, Gottes Wirken unter den Heiden aufzuzeigen, aber er stellt doch den Vorrang heraus, der den Juden auf einer höheren Stufe der Heilsökonomie zuteil geworden ist, da Gott sich ihnen in einmalig-positiver Weise offenbart und ihnen ein konkretisiertes Sittengesetz gegeben hat. [120]) Ausdrücklich werden die Propheten der Hebräer von den heidnischen Sehern und Weissagern abgehoben, [121]) und auch die griechische Philosophie wird klar distanziert. [122])

[108]) Str. I 37,6. — Vgl. Str. VI 160,1; 55,3
[109]) Str. I 30,1; VI 160,2; Päd. II 25,3
[110]) Str. I 32,4; V 67,2
[111]) Str. VI 159,6; I 80,6; 27,2; u. a.
[112]) Str. VI 67,1; VII 20,2
[113]) Str. I 182,1; Protr. 24,2 f.; 68,1 f.
[114]) Str. VI 123,2
[115]) Str. IV 44; V 14; 91,1
[116]) Str. IV 144,2 f.; VI 123,2
[117]) Str. II 100,3; 131,5
[118]) Vgl. z. B. Str. VI 89,2; I 17,4
[119]) Vgl. Str. I 18,2 ff.; VI 93,1; V 140,4
[120]) Str. VI 63,3 f.; 94,2 f.; 127,3
[121]) Str. I 135
[122]) Str. I 81,1 ff.; 87,5 ff.; 28,2; VI 58,3; 127,3

Zwar wirkt auch in ihr der göttliche Logos, aber viel unbestimmter und indirekter als in der alttestamentlichen Offenbarung, deren Besonderheit darin besteht, daß der Heilige Geist durch Moses und die Propheten spricht.[120]) Das Gesetz ist wohl durch Moses vermittelt, aber es stammt von Gott und ist durch den Heiligen Geist entstanden;[121]) die Propheten sind unmittelbar vom Herrn gesandt.[125]) Ihre Aufgabe war es, die künftige Erscheinung und Heilsveranstaltung des Herrn zu verkünden und vorzubereiten.[126]) Davon geben die durch göttliche Inspiration aller profanen Literatur überlegenen Schriften des Alten Testamentes Zeugnis. Ihren Verheißungs- und Weissagungscharakter nachzuweisen, ist das eigentliche Anliegen der typologischen Schriftauslegung des Klemens, die den Buchstaben nicht leugnet und der positiven Offenbarung ihre reale Gültigkeit läßt. Der historische Charakter der Religion Israels wird durch die mystische Exegese nicht verwischt, sondern durch Aufdeckung der Tiefenschichten noch verdeutlicht.[127]) Klemens' Exegese unterscheidet sich also grundsätzlich von der allegorischen Methode der hellenistischen Philosophen und Gnostiker und auch von der Philons, wenngleich er von diesem in technischer Hinsicht und in manchen Einzelheiten viel gelernt hat. Verschiedentlich übernimmt er philonische Allegoresen des jüdischen Ritualgesetzes, doch gibt er ihnen durch christliche Zusätze und Korrekturen ein anderes Gesicht.[128]) Es ließen sich aus Klemens' Werk viele schöne Beispiele für die historisch-typologische Ausdeutung alttestamentlicher Vorbilder auf den kommenden Christus und sein Heilswerk anführen.

Das mosaische Gesetz bezeichnet Klemens als eine „Paidagogia schwer zu leitender Zöglinge".[129]) Es ist das Erziehungsmittel, durch das der göttliche Logos das widerspenstige Judenvolk mit Strenge und Zucht, unter Androhung von Strafe und Erweckung von Furcht zum Glaubensgehorsam veranlaßt und auf das Evangelium vorbereitet hat.[130]) „Der Ernst des Gesetzes und dessen Tochter, die Gottesfurcht" sind nicht nur voll berechtigt, sondern sogar liebenswert, weil das Wohlwollen des Logos dahinter steht, der einzig und allein das Heil der Menschen im Auge hat und sie mit allen wirksamen Mitteln zu retten sucht.[131])

Den positiven Wert des Gesetzes hat Klemens nach verschiedenen Seiten zu verteidigen. Da gibt es griechische Philosophen, die am Gesetz Kritik üben, weil es die Furcht, eine unvernünftige und niedrige Gemütsbewegung, als Motiv ethischen Handelns verwerte: ἄλογος ἐκκλησίας ὁ φόβος ἐστὶ καὶ πάθος![132]) Wie kann aber, so argumentiert Klemens, dieser φόβος als ἄλογος bezeichnet werden, da doch der Logos selbst das Gesetz gegeben hat und den φόβος in Dienst nimmt „zum Zweck der Erziehung derer, die auf diese Weise gewarnt werden können"! „Also ist die Furcht nicht unvernünftig (ἄ-λογος), sondern durchaus vernünftig (λογικός;

[120]) Protr. 79,2; Päd. II 30,4; Str. V 74,6; u. a.
[121]) Str. I 167,1; 169,2; u. a.
[125]) Str. I 81,2
[126]) Str. VII 1,6; VI 127,1; V 39,2; u. a.
[127]) Vgl. hierzu H. *de Lubac*, Katholizismus als Gemeinschaft, Einsiedeln Köln 1943, S. 147 f.
[128]) Z. B. Str. V 34,8 f.; 38; 39,1 f.; 73,1 f.
[129]) Päd. I 96,3
[130]) Str. II 37,2 f.; Päd. I 97,1; Str. I 167,2; VI 44,1
[131]) Str. II 123,1; Päd. I 72,1; 91,1; u. a.
[132]) Str. II 32,3

Vom Logos stammend und zu ihm gehörend!)" So heißt es mit Recht: „Der Weisheit Anfang ist die Furcht des Herrn". Das Gesetz, das die Gottesfurcht bewirkt, bahnt den Weg zur Weisheit, und „die das Gesetz ablehnen, sind also unweise".[133])

Während Klemens den stoischen Philosophen die Vereinbarkeit des mosaischen Gesetzes mit dem natürlichen Gesetz nachweist, indem er sowohl den νόμος φύσεως wie den νόμος μαθήσεως auf den göttlichen Logos zurückführt,[134]) betont er den Anhängern Marcions gegenüber den Einklang des mosaischen Gesetzes mit dem Evangelium. Immer wieder sucht er ihnen zu demonstrieren, daß ein und derselbe Gott der Urheber des Alten und Neuen Testamentes ist[135]) und daß Gerechtigkeit und Güte keineswegs Widersprüche sind, sondern als konvertible Eigenschaften Gottes durchaus miteinander harmonieren: „Gut ist die Gerechtigkeit Gottes, und gerecht ist seine Güte".[136]) Aus Güte und Barmherzigkeit hat Gott das Gesetz gegeben, und selbst die Strafe ist noch Ausdruck seiner Liebe zu den Menschen, da sie als heilsames Erziehungsmittel die Sünder auf den rechten Weg zurückführt und ihnen so zum ewigen Heil verhilft.[137])

Aus der Polemik gegen die antijüdischen Gruppen der Marcioniten und Gnostiker betont Klemens die Einheit und Harmonie der beiden Testamente oft so stark, daß kaum noch ein Unterschied zu bleiben scheint. Es wird aber aus dem Folgenden noch deutlich werden, daß er sehr wohl um das Neue und Besondere des Heilswerkes Christi gewußt hat und daß der Vorwurf mangelnder Distinktion, den man ihm verschiedentlich gemacht hat,[138]) somit nicht zu Recht besteht.

3. Die Vollendung der göttlichen Paidagogia im Christentum.

a) Das Heilswerk des menschgewordenen Logos

Die höchste Stufe der heilsgeschichtlichen Entwicklung ist durch die Inkarnation des göttlichen Logos erreicht, der in Jesus Christus als wahrer Mensch und wahrer Gott erschienen ist.[139]) Mit urchristlichem Realismus verteidigt Klemens die „Heilsveranstaltung im Fleische" gegen den Widerstand der Juden und gegen die Einwände der Griechen,[140]) klar wahrt er ihren geschichtlichen Charakter gegenüber aller mythologischen Verfälschung durch die ‚Scheinweisen',[141]) und ohne spiritualistische Verflüchtigung hält er an der Realität von Geburt, Leiden und Tod, Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn fest.[142]) Durch seine Lehre, sein Leben und seinen Opfertod hat der gottmenschliche Erlöser das Heil gebracht und das alle Völker umfassende überirdische Gottesreich der Wahrheit und Gerechtigkeit, der Freiheit und der Liebe begründet.

---

[133]) Str. II 32 f.

[134]) Str. I 182,1

[135]) Str. IV 2,2; 91,1; VII 58,3 ff.; Päd. I 73,1; u. a.

[136]) Str. VI 109,5. — Vgl. das ganze VIII. Kapitel des I. Päd.

[137]) Str. II 73,3; Päd. I 70,3; 74,2; 64,3; 66,1; u. a.

[138]) Z. B. J. *Munck*, Untersuchungen über Klemens von Alexandria, Stuttgart 1933, S. 201 f.

[139]) Str. VII 8,1; 6,5; 72,1; Protr. 7,1; Päd. III 2,1

[140]) Str. VI 127,1; 1,4; I 88,4

[141]) Str. I 88,5; 52,2

[142]) Str. III 102,1; 103,3; VI 127,1; V 72,3; Protr. 106,4 f.; Str. V 73,2; 105,4; IV 134,2; VI 71,3;

Seiner ganzen Auffassung von der Heilsgeschichte entsprechend sieht Klemens in Christus vor allem den Vollender der göttlichen Offenbarung und der Erziehung des Menschengeschlechtes. Der von Ewigkeit praeexistente Logos hat Fleisch angenommen, „damit er auch geschaut werden könne"; [143]) der eingeborene Sohn, der allein den Vater kennt, ist selbst auf Erden erschienen, um die verborgene Wirklichkeit Gottes zu erschließen und das kundzutun„ was zuvor zu erkennen nicht möglich war"; [144]) der göttliche Paidagogos und Didaskalos ist leibhaftig zu den Menschen gekommen, um sie von der bloßen „Abbildhaftigkeit" zur vollen „Gottähnlichkeit" zu erziehen. Jetzt erst kann die wahre ὁμοίωσις θεοῦ verwirklicht werden, da sein Vorbild den Weg gebahnt hat und der Mensch in der Nachfolge Christi zur Christusförmigkeit und damit zur Gottförmigkeit gelangen kann. [145]) Der Herr bietet den Menschen aber nicht nur die wahre Lehre und sein erzieherisches Beispiel, er vermittelt ihnen durch sein Heilswerk auch die innere Befähigung zur Verwirklichung der hohen Aufgabe, die sie aus eigenem Vermögen nicht erfüllen können. Als Sieger über Sünde, Tod und Teufel [146]) vermag der Gottmensch die Herzen wirklich umzuwandeln. Durch sein Sühneleiden und seinen Kreuzestod hat er die „ungehorsamen Söhne mit dem Vater ausgesöhnt" und durch das Opfer seines Lebens der Menschheit das neue Leben der Gnade und Unsterblichkeit erworben. [147]) Der Urzustand wird nicht bloß wiederhergestellt, sondern noch überboten durch das Geschenk der Gotteskindschaft, die den Menschen statt im Paradies im Himmel beheimatet [147]) und ihm die Erlösung der Seele und des Leibes bringt. [148]) Die Heilsökonomie des Herrn hat eine umfassende Veränderung bewirkt. [149]) Auch die Gerechten aus vorchristlicher Zeit erhalten Anteil an der Erlösung, die Christus gebracht hat. [150])

Klemens versteht also das Heilswerk Christi nicht nur moralisch oder „pädagogisch", wie vielfach behauptet worden ist, [151]) sondern als Realerlösung und wesenhafte Neuschaffung des Menschen. Der Herr hat den Menschen ein neues Leben gebracht, er hat sie zu wirklichen Kindern Gottes wiedergeboren und ist ihnen nun παιδ-αγωγός in einem ganz neuen und eigentlichen Sinn. [152]) So finden die beiden Aspekte der Erziehung und Erlösung ihre Einheit: „In jeder Hinsicht werden wir also in allem mit Christus verbunden, sowohl zur Verwandtschaft mit ihm wegen seines Blutes, durch das wir erlöst werden, als auch zum gemeinsamen Empfinden

[143]) Str. V 16,5

[144]) Protr. 10,3; Str. V 34,1

[145]) Protr. 8,4; Päd. I 98,3; Str. VII 8,6; u. a.

[146]) Päd. II 74,3; Str. IV 153,3; II 66,1 f.; Protr. 6,1; 3,2; u. a.

[147]) Protr. 6,1; Quis d. s. 37,4; 23,4; 42,13; Päd. I 97,3; 66,2; Str. IV 43,2; V 72,3; VI 141,4; Päd. I 43,3; Protr. 114,4; 111,2

[148]) Protr. 111,3; vgl. Protr. 6,2

[149]) Päd. III 98,2; Str. III 104,4

[150]) Str. VI 47,1

[151]) Str. VI 45—51

[152]) Vgl. z. B. *de Faye*, Clément d'Alexandrie, Paris² 1906, S. 251, 269, 271; H. *Seesemann*, Das Paulusverständnis des Clemens Alexandrinus (Theol. Studien und Kritiken 107, Gotha 1936), S. 338 ff. — Die über das ganze Werk des Klemens verstreuten Aussagen bezüglich des Erlöserleidens Christi zeigen, daß es sich nicht bloß um äußerlich übernommene Formeln handelt, und daß man diese Lehre nicht einfach als „dem Hellenen zu fremd, um bei Klemens wirklich Eingang zu finden" abtun kann (s. M. *Pohlenz*, Klemens von Alexandreia und sein hellenisches Christentum, Göttingen 1943, S. 159 f; ebs. S. 178).

[153]) Quis d. s. 23,2; Päd. I 12 ff.; 42,2 f.; 98,2; Protr. 123,1

wegen der Ernährung aus dem Wort und zum unvergänglichen Leben wegen seiner Erziehung."[154]) Lehre und Leiden des Herrn sind die notwendigen Voraussetzungen des Heils.[155])

b) Neuheit und Vollkommenheit des Christentums

Die christliche Offenbarung hat den inneren Sinn der Geschichte erschlossen und die Hinordnung des Heidentums und Judentums auf das Christentum sichtbar werden lassen. Im hellen Lichte des Evangeliums zeigt sich nun das Vorläufige und Ungenügende der vorbereitenden Stufen.

Die griechische Philosophie vergleicht Klemens mit einer Kerze, die bei Nacht im Hause ganz nützlich ist, aber in ihrer Wirkung zuschanden wird, wenn das Tageslicht der Sonne die kleine Flamme überstrahlt.[156]) Seitdem „die so gewaltige Sonne des geistigen Lichts" aufgegangen ist,[157]) gilt daher die Forderung: „Man muß durch Christus die Wahrheit erlernen, um gerettet zu werden, auch wenn man sich mit Eifer der griechischen Philosophie hingegeben hatte. Denn erst jetzt wurde deutlich gezeigt, ‚was in anderen Zeitaltern den Menschenkindern nicht kundgetan, jetzt aber enthüllt worden ist' (Eph. 3,5)."[158])

Zwar erhielten auch die Griechen „einige Funken des göttlichen Logos", aber ihre Erfassung der Wahrheit blieb unvollkommen, sie ist nur Stückwerk und erstreckt sich nur auf Teilgebiete, sie bleibt an Äußerlichkeiten und Wahrscheinlichkeiten haften und befaßt sich mehr mit den bloßen Namen als mit den Sachen selbst.[159]) Die Gottesvorstellung der Griechen ist „nur dem ungefähren Umriß nach wahr", die Philosophie kann nicht befriedigen, wo es auf Genauigkeit und tiefere Erfassung der göttlichen Wirklichkeit ankommt.[160]) Sie vermag keinen Aufschluß darüber zu geben, inwiefern Gott Herr und Vater und Schöpfer ist; sie kennt nicht den Sohn Gottes und nicht die Heilsökonomie der Wahrheit.[161]) Die Gottesverehrung der Griechen wird der Würde des Herrn nicht gerecht und zeigt, daß sie das Wort „Gott" verwenden, ohne ihn selbst richtig zu kennen.[162]) Wohl bemühen sich die Griechen um die naturgemäße Ethik, aber es fehlen ihnen die göttlichen Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe.[163]) Der Philosophie mangelt es an Kraft, gute Früchte zu zeitigen und die Gebote des Herrn zu erfüllen; sie führt nur zu einer unvollkommenen Gerechtigkeit.[164])

Zwar verherrlichen die Griechen das gnostische Leben, aber sie kennen es nicht so, wie erst der Christ es verstehen kann: „Was die Gnosis ist, das wissen sie nicht einmal im Traum".[165]) Sie haben keinen Anteil an dem „unmittelbaren Erfassen

---

154) Päd. I 49,4
155) Vgl. Portr. 116,2
156) Str. I 89,2; V 29,5 f.
157) Str. V 29,6
158) Str. V 87,1
159) Protr. 74,7; Str. VI 117,1; 55,4; 151,2
160) Str. V 134,1; VI 39,1; 123,2
161) Str. V 134,3; VI 123,2
162) Str. VI 149,1
163) Str. IV 54,1; V 13,4; Quis d. s. 3,6; 18,1
164) Str. VI 117,4; I 80,6; Protr. 74,7; Str. I 99,3; II 7,1
165) Str. V 69,6

und Ergreifen der Wahrheit durch die Wahrheit selbst", ihnen fehlt die Überhöhung der bloßen Geistigkeit zur Geistlichkeit durch das ἅγιον πνεῦμα, den Heiligen Geist.[166]) „Sie wissen nichts, was über diese irdische Welt hinausginge", „während sich das wahrhaft vollkommene Wissen über die Welt hinaus erhebt und sich mit den geistigen und den noch höheren geistlichen Dingen beschäftigt, ‚die kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat und die in keines Menschen Herz gekommen sind', bevor der Meister uns die Lehre darüber klarlegte."[167]) Christliche Offenbarung und griechische Philosophie sind in ihrer Erkenntnishaltung und in ihrer Wirkung prinzipiell verschieden, sie unterscheiden sich wie menschliche Weisheit und göttliche Heilswahrheit.[168])

Im Alten Testament hat der Logos in besonderer Weise gesprochen und erzogen, aber das geschah nur „von ferne her", durch die Vermittlung des Moses und der Propheten.[169]) Nun aber ist er selbst „unmittelbar", „in eigener Person" erschienen, um die Heilserziehung der Menschen zu vollenden.[170])

Die Juden kannten wohl Gottes Wort und verehrten den einen wahren Gott, aber sie hatten nicht den Glauben, der durch den Sohn zum Vater führt,[171]) und ihr Gottesdienst war nur eine Vorstufe der höheren und geistigeren Gottesverehrung des Christentums.[172]) Zwar erzog das Gesetz zu rechtem Lebenswandel und zu einer gewissen Vollkommenheit, aber es war nur „Abbild und Schatten" des Zukünftigen; es konnte nur die Früchte der Bosheit entfernen, ohne die Heilung in der Wurzel zu bringen.[173]) Mit aller Deutlichkeit fordert Klemens dazu auf, „die Größe des Heilandes und das Neue zu erfassen, das in seiner Gnade besteht. Nach dem Apostel ‚wurde das Gesetz durch Moses gegeben, die Gnade und Wahrheit durch Jesus Christus'. Die durch einen treuen Diener vermittelten Gaben sind aber nicht gleich wert den durch einen vollbürtigen Sohn gegebenen Geschenken. Wenn nämlich das Gesetz des Moses fähig gewesen wäre, ewiges Leben zu gewähren, so war es überflüssig, daß der Heiland selbst kommt und unsertwegen leidet, indem er von der Geburt bis zum Kreuze das ganze menschliche Leben durchläuft."[174]) Dem reichen Jüngling, der alle Gebote von Jugend auf erfüllt und der Gerechtigkeit des Gesetzes vollauf Genüge getan hat, fehlt doch noch das wahre Leben und die Unsterblichkeit, die er von Jesus erbitten muß.[175]) Die gnadenhafte Neuschaffung des Menschen kann das Gesetz nicht bewirken; nur durch Christi Heilswerk wird das Tor zur endgültigen Erlösung aufgetan.[176])

Klar und deutlich hebt Klemens die christliche Offenbarung von der heidnischen Philosophie und der jüdischen Gesetzesreligion ab, aber er verabsolutiert den Unterschied keineswegs zu unversöhnlicher Widersprüchlichkeit, sondern versteht ihn

[166]) Str. V 1,4; 88,2; VI 134,2; 166,3
[167]) Str. VI 56,1; 68,1
[168]) Str. I 98,4
[169]) Str. III 84,4; Päd. I 58,1
[170]) Päd. I 91,2; Str. III 71,3; Protr. 8,4
[171]) Str. VII 109,3; VI 108,5
[172]) Str. VI 41,2 ff.; III 82,6
[173]) Str. IV 130,2; VI 58,3; Quis. d. s. 29,3; Päd. I 100,1
[174]) Quis d. s. 8,1 f. — Vgl. auch Päd. I 60,1 f.
[175]) Quis d. s. 8,4; 9,1; 10,3
[176]) Vgl. Str. V 30,4; IV 149,5; Päd. I 49,3

dynamisch-entwicklungsmäßig als das Verhältnis von niederen vorbereitenden Stadien zur höchsten Stufe im heilsgeschichtlichen Erziehungsprozeß. Philosophie und Gesetz werden nicht annulliert, sondern finden im Christentum ihre eigene Erfüllung und Vollendung auf höherer Ebene. „Diejenigen Juden, die sich durch die Erscheinung des Herrn und durch das klare Zeugnis der Schrift überzeugen ließen, gelangen zum Verständnis des Gesetzes, gerade wie die Anhänger der Philosophie durch die Lehre des Herrn zum vollen Verständnis der wahren Philosophie gelangen." [177])

Den Juden zeigt Klemens, daß Wesen und Sinn des Alten Testamentes nur aus christlicher Sicht zu erfassen sind. [178]) Die Gebote des alttestamentlichen Sittengesetzes sind auch jetzt noch gültig, aber sie finden eine tiefere und verinnerlichte Erfüllung aus christlichem Geist. Die bloße Enthaltung vom Bösen und die Gebotserfüllung aus Furcht vor Strafe oder um des verheißenen Lohnes willen werden überhöht von der „gesteigerten Vollkommenheit des Wandels nach dem Evangelium", die das Gute aus Erkenntnis und Liebe um des Guten selbst, d. h. um Gottes willen vollbringt. [179])

Die Griechen sucht Klemens davon zu überzeugen, daß der Christ in erhabenerer Weise besitzt, was sie als höchstes preisen: Tugend und Erkenntnis. Die christliche Gnosis bietet den Philosophen, was sie ihrem Namen nach suchen: die wahre σοφία, die um das Wesen Gottes und des Menschen weiß und Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft versteht. [180]) In ihr erfüllt sich die tiefste Sehnsucht und das ringende Bemühen aller Philosophie, die bisher im Unzulänglichen und Ungewissen stecken geblieben ist. [181])

Nichts von dem Wahren und Guten, das sich im Gesetz und in der Philosophie findet, brauchen Juden und Heiden aufzugeben, wenn sie Christen werden. Es muß nur zur Vollkommenheit ergänzt und auf die Höhe des Christlichen erhoben werden. Ein Verharren auf den Stufen des Judentums und Heidentums würde eine Konservierung der Vergangenheit, ein Zurückbleiben hinter der eigenen Zeit bedeuten. [182])

Doch kann das, was in der Heilsgeschichte zur Vorbereitung geeignet war, auch heute noch propädeutisch von Nutzen sein, und so helfen Philosophie und Gesetz mit bei der Vorerziehung des Menschen für ein von Liebe und Erkenntnis geformtes Leben nach dem Evangelium. [183])

c) Die Kirche als Gemeinschaft des neuen Gottesvolkes auf Erden

Man spürt es den Worten des Klemens förmlich an, welch großes Neuheitserlebnis für die junge Christenheit die durch göttliche Stiftung konstituierte Weltkirche bedeutet, in der die Scheidewand zwischen Juden und Heiden beseitigt ist und beide zu einer neuen Einheit, zum „dritten Geschlecht" der Christen zusammen-

---

[177]) Str. VI 59,3

[178]) Str. IV 134,3 f.; III 46,2; V 55,1 ff.; Protr. 10,1

[179]) Str. III 83,4; 82,4; IV 135; 113,5 f.; VI 164,2; Päd. I 59,1 f.

[180]) Str. VI 54,1 61,1 f.; I 100,5; VI 154; 163,1; u. a.

[181]) Protr. 112,2

[182]) Vgl. Str. VI 62

[183]) Vgl. Str. I 28,1; 98,3; 99; VII 20,2. — Str. II 35,2; III 46,1; IV 130,2 ff.

geführt sind.[184]) Alle Menschen sind zur Gemeinschaft dieser Kirche berufen, die alle Schranken der Nationalität und der Bildung, des Standes und des Besitzes, des Alters und des Geschlechtes überwindet.[185]) Nun braucht man nicht mehr die leibliche Abstammung von Abraham nachzuweisen, um zum auserwählten Volk zu gehören.[186]) Auch ohne in Athen wissenschaftliche Bildung erworben zu haben, kann man ein wahrer ‚Philosoph' sein,[187]) denn der göttliche Lehrer „nimmt jetzt alles in seine Schule, und durch den Logos ist bereits die ganze Welt zu Athen und Griechenland geworden."[188]) Im Reiche Christi kann jeder ein Vollbürger sein: der Sklave wie der Freie, der Arme wie der Reiche, die Frau wie der Mann.[189])

Den Sektierern, deren bloß „menschliche Zusammenschlüsse" „gegenüber der ältesten und wahrhaftigsten Kirche Neuerungen und Fälschungen sind",[190]) zeigt Klemens, „daß es nur e i n e Kirche gibt, nämlich die wahre und wirklich alte Kirche, in der die nach der Vorsehung Gerechten gesammelt werden . . . Die überragende Bedeutung der Kirche ist, ebenso wie der Anfang ihres Entstehens, etwas Einzigartiges, da sie alles andere übertrifft und nichts hat, was ihr ähnlich oder gleich wäre."[191])

Nur als lebendiges Glied dieser Kirche kann der Mensch das Heil finden, da nur sie die Gnadengüter Christi vermittelt und die Richtschnur des wahren Glaubens und rechten Lebens bietet.

α) Dir Kirche als Heilsanstalt

Klemens sieht die Kirche gleichsam als einen neuen Kosmos, der für das geistliche Leben der Menschheit so notwendig ist wie der natürliche Kosmos für ihr physisches. Wie die Welt das Werk des Schöpferwillens Gottes ist, so ist die Kirche das Werk seines Heilswillens.[192]) Als Braut Christi[193]) und geistliche Nährmutter der Menschen[194]) stellt die Kirche die innere seinsmäßige Verbindung der Gläubigen mit Christus her und verhilft ihnen so zu dem neuen Leben, das der Erlöser gebracht hat.[195])

Die Eingliederung in die Heilsgemeinschaft der ἐκκλησία erfolgt durch den Glauben und die Taufe. Die T a u f e teilt dem Einzelnen mit, was Christus der Menschheit durch sein Heilswerk erworben hat. Sie ist das Bad, durch das die Sünden abgewaschen werden, und die Gnadengabe, die die Strafen für die Verfehlungen erläßt. Sie weckt das Gnadenleben der Gotteskindschaft und Unsterblichkeit, sie ist die „Erleuchtung", durch die das Licht der Erlösung geschaut und

184) Protr. 116,2; 110,1 f.; Str. VI 106,4; 107,1; 41,6; 42,2; 1,2; III 70,2; VI 167,3 ff.; II 30,1
185) Protr. 120,2; 105,2; Str. IV 58,3; V 30,4; VII 69,1 f.; Päd. I 10,1 f
186) Str. III 8,6
187) Str. IV 58,3; Päd. III 78,2
188) Protr. 112,1
189) Päd. I 31,1
190) Str. VII 106,3; 107,2
191) Str. VII 107,3 ff.
192) Päd. I 27,2
193) Päd. I 22,2; Str. III 49,3; 74,2; 80,2
194) Päd. I 42,1; 21,1; III 99,1
195) Vgl. Päd. II 73,3

Gott erkannt wird.[196]) „Von allen Sünden werden wir gereinigt, und sogleich sind wir nicht mehr böse. Das ist eine einzige Gnadengabe der Erleuchtung, daß unser Wesen nicht mehr dasselbe ist wie vor der Taufe. Weil aber die Erkenntnis gleichzeitig mit der Erleuchtung aufgeht und den Geist umstrahlt, so werden wir Unwissenden sogleich Jünger genannt, indem die Unterweisung uns zu irgendeinem früheren Zeitpunkt zuteil wurde ... Denn der Unterricht führt zum Glauben, der Glaube aber wird gleich bei der Taufe durch den Heiligen Geist bewirkt. Daß nun der Glaube das einzige allgemeine Heil der Menschen und daß die Unparteilichkeit und die Gemeinschaft des gerechten und liebevollen Gottes gegenüber allen Menschen die gleiche ist, das legte der Apostel aufs deutlichste dar ...“[197]) Als freies Gnadengeschenk Gottes bedeutet die Taufe für alle, die den Glauben annehmen, in gleicher Weise die Grundlage des vollkommenen Heils.[198]) Ausdrücklich lehnt Klemens in diesem Zusammenhang die gnostische Klassifizierung der Menschen in prinzipiell verschiedene Gruppen ab: „Es sind also nicht die einen Gnostiker, die anderen Psychiker in dem Logos selbst, sondern alle, die die fleischlichen Begierden von sich abgelegt haben, sind gleich und Pneumatiker bei dem Herrn.“[199])

Der Eucharistie mißt Klemens als Kraftquelle zur Verwirklichung und Ausgestaltung des in der Taufe geschenkten Lebens hohe Bedeutung zu. Sie hilft zur Überwindung der φθορά und gibt Anteil an der ἀθανασία des Herrn.[200])

Es ist festzuhalten, daß sich die ganze pädagogische Vollkommenheitslehre des Klemens, die in seinem Werk einen so großen Raum einnimmt und häufig zu isoliert in sich betrachtet wird, auf der Grundlage dieses durch die Kirche vermittelten Gnadenlebens aufbaut.

β) Die Kirche als Lehr- und Erziehungsanstalt

Wohl verleiht das Sakrament der Wiedergeburt dem Menschen das Heilsgut der Erlösung und das Bürgerrecht im Reiche Gottes; doch bewirkt die geistliche Neuwerdung, die den Christenstand begründet, keine statische, sich gleich bleibende Lage, vielmehr steht es für Klemens fest, daß die durch die Taufe mitgeteilte Vollkommenheit kein Abschluß ist, sondern Grundlage und Anfang einer aufgegebenen Entwicklung, Anruf an den Christen, ganz das zu werden, was er ist. Das Christsein ist nicht bloße, sich spontan entfaltende Gnadenschenkung Gottes, sondern erfordert die bewußte Mitarbeit des Menschen: Entscheidung des Willens, Bemühung des Geistes und sittliche Tat.[201]) Hier setzt die innerkirchliche Paidagogia des Logos ein, die den Getauften von der bloß empfangenen Pistis zur verstandenen und gelebten Pistis, d. h. zur Gnosis weiterführen und zum wahrhaft gottähnlichen Menschen, zum wirklichen Christen im vollkommenen Sinne des Wortes bilden will.

Die göttliche Erziehung bezieht sich auf Werke und Erkenntnis (ἔργα καὶ γνῶσις) und erfaßt den ganzen Menschen mit Leib und Seele, sein Denken, Wollen und

196) Päd. I 26,2; 26,1; 28,1; 29,5
197) Päd. I 30,1 f.
198) Päd. I 27,2; 25,1; 29,1 f.
199) Päd. I 31,2. — Vgl. Päd. I 25,1; Str. VII 8,1
200) Päd. I 42,3; 43,1; II 19,4; Quis d. s. 23,4
201) Vgl. Str. II 12,1; IV 153,1 f.; V 3,2; u. a.

Handeln.[202]) Den beiden Hauptursachen aller Verfehlung entsprechend, nämlich Unwissenheit (ἄγνοια) und Schwäche (ἀσθένεια), die aber vom freien Willen abhängen, hat der Logos zwei Hauptformen der Erziehung: Unterweisung (μάθησις) und Übung (ἄσκησις).[203]) Durch fortschreitende Erfassung der Lehre des Herrn und durch vertieften Gehorsam gegen seine Gebote soll sich der Christ in θεωρία und πρᾶξις vollenden.[204])

Für die Unterscheidung verschiedener Höhenlagen des bereits erreichten Christenstandes beruft sich Klemens gern auf Paulus.[205]) „Offenbar will der Apostel zweierlei Glauben verkündigen oder vielmehr nur einen einzigen, bei dem aber Wachstum und Vervollkommnung möglich ist."[206]) Nicht als handelte es sich um eine inhaltliche Erweiterung oder Umformung im Sinne des Gnostizismus. Klemens weiß sehr wohl, daß die Offenbarung mit der Verkündigung des Herrn und der Apostel abgeschlossen ist und daß die Kirche als das einzig zuständige διδασκαλεῖον die wahre Lehre in Schrift und Tradition weitergibt.[207]) Mit ungewöhnlicher Schärfe rügt er die falschen Gnostiker, die „gewaltsam etwas Neues schaffen wollen" und „mit menschlichen Lehren der göttlichen Überlieferung entgegentreten, um ihre Irrlehre zu begründen."[208]) Da sie „Bruchstücke von der Wahrheit rauben und sie in die künstlichen menschlichen Gedankengebilde vergraben, die sie selbst erfunden haben" und da sie „bemüht sind, über den allen gemeinsamen Glauben hinauszukommen", so verlassen sie „den festgegründeten Boden der Wahrheit".[209]) Kennzeichen des wahren Gnostikers ist es dagegen, daß er „festhält an der rechtgläubigen Lehre der Apostel und der Kirche" und daß er seine Gnosis κατὰ τὸν ἐκκλησιαστικὸν κανόνα auf dem Grunde des Glaubens aufbaut.[210]) Immer wieder erwähnt Klemens die kirchliche Richtschnur als verbindlichen Maßstab christlichen Denkens und Handelns, bei dessen Nichtbeachtung die göttliche Autorität der positiven Offenbarung der bloß menschlichen Weisheit geopfert wird.[211])

Ist somit die Einheit und objektive Unantastbarkeit des Offenbarungsglaubens in seiner alle Christen bindenden Gültigkeit klar herausgestellt, so macht Klemens jedoch bezüglich seiner subjektiven Erfassung und Realisierung durch die einzelnen Christen deutliche Gradunterschiede. Es gibt auch unter den Getauften noch Schwache, Unwissende und Sünder, denen zu der κοινὴ πίστις noch die ἐξαίρετος πίστις fehlt, die auch die Gebote des Logos erfüllt und in der Erkenntnis vollkommen ist.[212]) Obwohl auch für Klemens die Sündlosigkeit eigentlich zum Christen gehört[213]) und trotz der starken Betonung des ethisch-asketischen Moments sondert er aber nicht eine Sekte der Vollkommenen von der Masse der gewöhn-

[202]) Str. IV 35,1; 39,1; Päd. I 6,2; 100,3; Str. IV 160,2; 163,2; V 61,3; VI 91,2; VII 100,1
[203]) Str. VII 101,6; 102,1 f.
[204]) Str. II 75,2; 134,1; VI 32,1; u. a.
[205]) Vgl. Str. V 26; 62,2 f.; 66,1 f.; VI 152,1
[206]) Str. V 2,4
[207]) Str. VII 103,3 ff.; 108,1; Päd. II 98,1
[208]) Str. VII 103,3 ff.; vgl. Str. VII 92,4 ff.; 96,1; 97,2; 98,1 f.
[209]) Str. VII 92,7; 97,3; I 96,4; VII 106,1 f.
[210]) Str. VII 104,1; u. a.
[211]) Str. VII 90,2; I 96; VI 125,2 f.; u. a.
[212]) Str. V 2,5 f.; 26,1; VII 55,1 ff.; u. a.
[213]) Str. II 56,1

lichen Gläubigen ab, wie etwa die Montanisten es tun,[214]) vielmehr kann sein pädagogischer Aspekt auch diejenigen innerhalb der Kirche belassen, die noch nicht die eigentliche Vollendung erreicht haben. Sie stehen noch auf einer unteren Stufe im Erziehungsgang des Logos, aber sie gehören als Getaufte und Gläubige zur Heilsgemeinschaft der einen ἐκκλησία.[215])

Im religiös-sittlichen Werdegang des Einzelnen wiederholen sich analog die Vollkommenheitsstufen des heilsgeschichtlichen Erziehungsprozesses.[216])

Auf der ersten Stufe vollzieht sich der „gewaltige Umschwung vom Unglauben zum Glauben". Durch den Kampf gegen die Sünde und die Enthaltung vom Bösen soll das Heidentum überwunden werden.[217]) Die zweite Stufe bringt die Erziehung im Glauben mit Furcht und Hoffnung. Strafe und Lohn sind die Motive für das Vollbringen guter Werke.[218]) Erst die dritte Stufe entspricht der wahren Größe des Evangeliums: auf ihr steht der ‚christliche Gnostiker', der die Gebote in innerer Freiheit und voller Erkenntnis aus reiner Liebe zu Gott erfüllt.[219]) Er ist durch die Nachfolge des Herrn zur Freundschaft Gottes, zum Mannesalter Christi gelangt, er ist der Mensch κατ᾽ εἰκόνα καὶ καθ᾽ ὁμοίωσιν, auf den die Paidagogia aller früheren Stufen abzielt.[220])

Der Darstellung des Gnostikerideals widmet Klemens umfangreiche Teile seiner Stromateis. Zwar finden sich im Bilde des vollkommenen Christen, das der hochgemute Pädagoge in leuchtenden Farben entwirft, manche Unausgeglichenheiten und Übersteigerungen und manche Entlehnungen vom Vorbild des stoischen ‚Weisen', aber im wesentlichen handelt es sich um ein echt christliches Menschenbild, das seinen Ursprung und seine Grundlage im Evangelium hat. Wir möchten Völker zustimmen, wenn er am Schluß seiner Untersuchungen über das Gnostikerideal des Klemens zusammenfassend sagt: „Wurzelnd in Schrift und Tradition, unter weitgehender Benutzung der christlichen Literatur des 2. Jahrhunderts sowie geschickter Verwertung philosophischer Lehren schuf Clemens im Porträt des vollkommenen Christen, des Gnostikers, etwas Neues, was die Systeme der häretischen Gnosis ebenso wirksam bekämpfen wie als Grundlage für die Entwicklung christlicher Aszetik und Mystik in den kommenden Jahrhunderten dienen konnte."[221])

γ) Die irdische Kirche als Abbild der himmlischen Gemeinschaft

Die Kirche Christi, die den Einzelnen seiner transzendenten Bestimmung zuführt und die ganze Menschheit zur Einheit des Volkes Gottes versammelt, geht nicht in der sichtbaren irdischen Gemeinschaft auf, vielmehr umspannt sie zugleich Himmel und Erde: „Die irdische Kirche ist ein Abbild der himmlischen; darum bitten wir ja, daß der Wille Gottes auch auf der Erde wie im Himmel geschehe".[222]) Als

---

214) Str. IV 93,1
215) Str. VII 29,7
216) Vgl. Str. II 31,1; VI 164,2; VII 46,3; 57,4
217) Str. II 31,1; IV 135,1; VI 60,2
218) Str. IV 135,2 f.; 143,4; 144,1; 147,3 f.; VI 103,4; VII 67,2
219) Str. IV 135,4; 145,2; 14,1; 29,4; 39,2; VII 67,1
220) Str. VII 62,7; 67,2; 64,6 f.; 16,6; 104,2; II 97,1
221) W. *Völker*, a.a.O., S. 608
222) Str. IV 66,1. — Vgl. Str. IV 172,2

Glied der Kirche hat der Mensch bereits lebendigen Kontakt mit der oberen Welt, und aus dieser Verbindung schöpft er Kraft zur Erfüllung der ihm gestellten Aufgaben.[223]) Mit all ihrem Wirken will die irdische Kirche das Menschengeschlecht auf den „Wandel im Himmel" (πολιτεία ἐπουράνιος) vorbereiten[224]) und für „die heilige Liebesversammlung, die himmlische Kirche" erziehen.[225]) Die heilsgeschichtliche οἰκονομία θεοῦ gipfelt in der kirchlichen Paidagogia, durch die die Menschen zu Vollbürgern der Gemeinschaft der Heiligen im ewigen Gottesreich werden: „O Zöglinge der glückseligen Erziehung! Laßt uns das schöne Antlitz der Kirche erfüllen und laßt uns Unmündige zu der guten Mutter eilen! Als Hörer des Wortes (des Logos) laßt uns den glückseligen Heilsplan preisen, durch den der Mensch erzogen und als Kind Gottes geheiligt wird: dadurch, daß er auf Erden erzogen wird, erlangt er Bürgerrecht im Himmel und erhält dort den Vater, den er auf Erden kennenlernt."[226])

C. Das Ende und die transzendente Erfüllung der Geschichte.

Wie die Geschichte einen einmaligen Anfang genommen hat, so wird sie mit dem Untergang dieser Welt auch ein Ende finden.[227]) Das wird am ‚Jüngsten Tage' geschehen, wenn der Herr wiederkommt, um ihr im ‚letzten Gericht' den Abschluß zu geben.[228]) Bei aller Betonung des pädagogischen Charakters der göttlichen Strafen hält Klemens doch an dem urchristlichen Gerichtsgedanken der endgültigen Scheidung aller Menschen in Gerettete und Verworfene fest.[229])

Mit unbestreitbarer Deutlichkeit lehrt er auch die Auferstehung des Fleisches, durch die die Erlösung des ganzen Menschen mit Seele und Leib ihre Endvollendung erreichen soll.[230]) „Die Vollendung liegt in der Auferstehung der Gläubigen. Sie besteht aber nicht darin, daß man an irgendetwas anderem Anteil bekommt, sondern darin, daß man die schon vorher zugesicherte Verheißung empfängt. Wir behaupten nämlich nicht, daß zur selben Zeit beides zugleich stattfinden könne, sowohl die Ankunft am Ziel als die Vorausnahme der Ankunft. Denn nicht dasselbe ist Ewigkeit und Zeit und ebensowenig Anfang und Ende; ganz gewiß nicht. Aber beide beziehen sich auf e i n Gebiet, und ein und derselbe hat es mit beiden zu tun. Es ist also sozusagen Anfang (ἀρχή) der in der Zeit geborene Glaube; Ende (τέλος) dagegen ist das für die Ewigkeit verbürgte Erlangen der Verheißung."[231]) Die leibliche Auferstehung nimmt aber im Denken des Klemens keine so zentrale Stellung ein wie etwa bei seinen Vorgängern Justin und Irenäus.[232]) Die mystische Gewißheit vom Aufstieg der durch das ‚gnostische Leben' geläuter-

223) Päd. I 84,3; Str. VII 49,4; 78,6; 80,2

224) Päd. I 98,3. — Vgl. Päd. I 45,2

225) Päd. II 6,2

226) Päd. III 99,1

227) Protr. 78,4; 81,4; Päd. I 29,1; Quis d. s.; 36,3; 37,1

228) Päd. I 29,1; Str. III 49,6; VII 12,5; V 39,1; VII 102,3; Päd. I 83,3; 58,2; 67,3; Str. V 39,1

229) Vgl. Päd. I 83,3; Protr. 95,1 f.; Päd. I 74,2; III 83,4; u. a.

230) Päd. II 104,3; I 46,3; 92,1; III 2,3; I 84,3; III 3,3; II 100,3; 109,3

231) Päd. I 28,3 ff.

232) Ihr Auferstehungsglaube erhält eine drastische Konkretisierung im Chiliasmus. Vgl. *Justin*, Dial., c. 80. f; *Irenäus*, Adv. Haer., V 25 ff.

ten Geistseele, die gleich nach dem Tode zur Gemeinschaft mit Gott kommt und durch die unmittelbare Schau ‚von Angesicht zu Angesicht' in der seligen Freude des himmlischen Friedens zur ersehnten ἀνάπαυσις gelangt, ist so stark, daß die Auferstehung des Fleisches dahinter zurücktritt.[233]) Vielleicht kommt hier auch eine antichiliastische Tendenz zur Geltung, die sich gegen eine zu stoffliche Auffassung der endzeitlichen messianischen Heilsgüter wehrt. Die konkrete Eschatologie einer nahen Parusieerwartung hat bei Klemens der ‚Lehre von den letzten Dingen' Platz gemacht.

Diese ‚letzten Dinge', die selber einer alles Geschichtliche transzendierenden Dimension angehören, machen das vom Heilsplan Gottes bestimmte Ziel der Gesamtgeschichte aus. Was sich im Raum der Geschichte ereignet, steht letztlich nicht in sich selbst, sondern weist über sich hinaus auf ein Höheres, Kommendes: im ewigen Gottesreich der Wahrheit und der Liebe, das am Ende der Zeiten seine überzeitliche Vollverwirklichung erhält, findet die Menschheitsgeschichte ihre eigentliche und letzte Erfüllung.

Die Gedankenwelt des Klemens, der vom christlichen Standpunkt aus um ein Sinnverständnis der gesamten Wirklichkeit ringt, ist durch eine lebendige und innige Einheit von positiver Theologie und Philosophie gekennzeichnet. Natürliches und Übernatürliches werden — wie bei den Vätern überhaupt — noch nicht formal geschieden, sondern als sachlich unterscheidbare Bereiche innerhalb der faktischen Einheit von Schöpfungs- und Erlösungsordnung konkret zusammengeschaut. Diese Einheit tritt klar in der klementinischen Geschichtskonzeption zu Tage, die den rechten Zusammenhang, aber auch die Verschiedenheit der einzelnen Offenbarungsstufen zum Ausdruck bringt. Bei all ihrer Geschlossenheit ist sie zugleich differenziert genug, um dem Lehrer von Alexandrien eine geeignete Grundlage für die Auseinandersetzung mit den verschiedenen Gruppen und Richtungen seiner Zeit zu bieten. So zeigt sie den einseitigen Gläubigen, daß auch die Philosophie auf den göttlichen Logos zurückgeht und als wirkliche Propädeutik bejaht werden muß, — den griechischen Philosophen aber gibt sie zu verstehen, daß ihre Weisheit nur Propädeutik ist und aus sich nicht zum Heile führen kann; den Marcioniten wird die Einheit von mosaischem Gesetz und Evangelium demonstriert, die beide dem einen, zugleich gerechten und gütigen Gott ihr Dasein verdanken, — die Juden aber werden auf den Unterschied aufmerksam gemacht, der zwischen ihrer Verheißungsreligion und der christlichen Vollendungsreligion besteht; vom Chiliasmus setzt sich eine geistigere Auffassung des kommenden Gottesreiches ab, — doch der verschwommenen Vergeistigung des Gnostizismus werden die sicheren Tatsachen der realen Heilsgeschichte und die Erlösung des ganzen Menschen mit Seele und Leib entgegengestellt. —

Man darf wohl sagen, daß Klemens' Heilsgeschichtslehre geeignet ist, das Christentum in seiner positiv-historischen Einmaligkeit und allgemeinmenschlichen Gültigkeit zugleich darzustellen.

---

[233]) Vgl. Quis d. s. 42,17; Päd. I 102,2; Str. VII 13,1; 57,1 u. 5; 79,4; V 122,3; IV 27,1 f.; 57,1; 116,2; I 94,6; u. a.

Hinsichtlich der Katholizität seines Denkens, das um die rechte Hierarchie wie um die innere und wesenhafte Beziehung von göttlicher Offenbarung und menschlicher Vernunft weiß, kann Klemens auch in unserer Zeit Vorbild sein, in der es ja wie in der altchristlichen Welt die falschen Extreme rationalistischer und fideistischer Denkhaltungen zu überwinden gilt. — Die heilsgeschichtliche Orientierung des Alexandriners dürfte gerade in der heutigen Theologie ein starkes Interesse finden, die sich wie er darum bemüht, τὴν οἰκονομίαν ὡς ἡγεμονικὸν τῆς ἁπάσης προτίεσθαι παιδείας: „die Heilsgeschichte als maßgebend für die gesamte Unterweisung anzunehmen.“[234])

[234]) Str. I 52,3

Was ein Vers der Vetus Latina uns nicht alles lehren kann!

Mitgeteilt von DDr. P. Alban Dold O.S.B., Beuron (Hohenzollern)

Vor Jahren schon hatte mich der Vers über das geschlachtete Gotteslamm aus Js. 53, 7, der in der Väterwelt sehr verschieden zitiert wird, zu einer Untersuchung gereizt, die dann anhand des Beuroner Vetus Latina-Materials durchgeführt wurde. Hier möchte ich nur Resultate aus ihr mitteilen.

Die Vulgata des Hieronymus (= Vg) überliefert uns den Vers folgendermaßen: „Oblatus est quia ipse voluit et non aperuit os suum, sicut ovis ad occisionem ductus est, et quasi agnus coram tondente se obmutescet, et non aperuit os suum." Zu dieser Übersetzung darf wohl schon gesagt werden, daß die ersten fünf Worte mehr eine sinngemäße Interpretation als eine genaue Wiedergabe des hebräischen Textes sind.

Der griechische Text der Septuaginta liest dagegen: Καὶ αὐτὸς διὰ τὸ κεκακῶσθαι οὐκ ἀνοίγει τὸ στόμα ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἤχθη ὡς ἀμνὸς ἐναντίον τοῦ κείροντος αὐτὸν ἄφωνος οὕτως οὐκ ἀνοίγει τὸ στόμα αὐτοῦ.

Einen Text aus einer altlateinischen Bibel besitzen wir nicht, wohl aber einen Lektionartext (= L), der offenbar einmal aus einer solchen floß. Er lautet: Et ipse quia male tractatus est non aperuit os suum; / et (wohl versehentlich statt: ut) ovis ad occisionem ductus est, / et ut agnus ante tondentem sine voce, / sic non aperuit os suum.

Im genannten Vetus Latina-Material findet sich nun dieser Vers weit mehr als 150 mal, aber nur 15 mal wird vom ersten Viertel bis zum Zeichen / der ganze Wortlaut geboten. Ihm möchten wir aber hier erst zuletzt, dann aber hauptsächlichste Beachtung schenken.

Die weitaus meisten altlateinischen Übersetzungen liegen in beinahe verwirrender Mannigfaltigkeit für die drei letzten Viertel des Gesamttextes von ὡς πρόβατον bis zum Schluß vor; schon diese sind aber überaus lehrreich.

Wir greifen zunächst aus dem 2. Viertel getrennt einige markante Übersetzungen heraus, und zwar zuerst die von ἐπὶ σφαγήν. Es ist wiedergegeben:

1) mit „ad occisionem" (also = Vg) weit über 50 mal, darf aber sicher als altlateinisch gelten.

2) mit „ad immolandum" 36 mal, darunter 24 mal bei Augustin, 2 mal bei Fulgentius von Ruspe, 2 mal bei Lactanz, je 1 mal bei Leo d. Gr., Ambrosius, Ambrosiaster, Pseudo-Augustinus, Hieronymus und Isidor.

3)	mit „ad victimam“ 29 mal,	darunter 8 mal bei Hieronymus, 4 mal bei Tertullian, 2 mal bei Fulgentius und Augustin, je 1 mal bei Cyprian, Ambrosius, Pseudo-Ambrosius, Firmicus, Quodvultdeus, Pseudo-Rufin, im Brev.-Gothicum, sowie bei Irenaeus und im Barnabasbrief (Übersetzungen!).
4)	mit „ad interfectionem“ 2 mal	bei Paulin von Nola.
5)	mit „ad jugulationem“ 3 mal,	nämlich bei Tertullian, bei Novatian und bei Pseudo-Orosius.
6)	mit „ad jugulum“ 2 mal	bei Sedulius (dichterisch verwertet).
7)	mit „aram“ 1 mal	bei Commodian
8)	mit „in sacrificium“ 1 mal	bei Isidor.

Nur nebenbei sei auch mitgeteilt, wie verschieden vor diesen zwei Wörtern das ὡς wiedergegeben wird:

mit „ut“ 11 mal, davon 6 mal bei Afrikanern,
mit „sicut“ 66 mal,
mit „tamquam“ 31 mal,
mit „quasi“ 5 mal,
mit „velut“ 3 mal,
mit „quemadmodum“ 1 mal.

Beachtenswert ist, daß statt „ovis“ 4 mal „agnus“ erscheint, nur bei Europäern, die aber sonst auch „ovis“ lesen. Statt „ductus est“ kommt 6 mal das Kompositum „adductus est“ vor.

Im 3. Viertel: καὶ ὡς ἀμνὸς ἐναντίον τοῦ κείροντος αὐτὸν ἄφωνος interessieren vor allem die Übertragungen der unterstrichenen Worte, welche die Vg mit „coram tondente se“ wiedergibt. Auch in den Vetus Latina-Zitaten ist diese Übertragung 71 mal vertreten, dagegen lesen wir

ante eum qui se tonderet	4 mal bei Augustin und 1 mal bei Clemens Romanus.
ante eum qui tondet	1 mal bei Fulgentius von Ruspe.
ante tondentem	3 mal bei Tertullian und 1 mal in unserem Lektionartext.

ἄφωνος ist mit „sine voce “allein (ohne: fiet) 39 mal bezeugt, mit „fiet“ 13 mal, mit „est“ 1 mal.

„ ist mit „mutus“ allein 5 mal bezeugt.

ὡς ist auch diesmal am häufigsten mit „sicut“ übersetzt (63 mal), mit „tamquam“ 8 mal, mit „quasi“ 8 mal, mit „ut“ 5 mal, mit „velut“ 3 mal, mit „quemadmodum“ 1 mal.

Im 4. Viertel: οὕτως οὐκ ἀνοίγει τὸ στόμα αὐτοῦ ist nur hervorzuheben, daß οὕτως vielfach unübersetzt bleibt; ob schon durch die Vg beeinflußt, ist kaum festzustellen.

Nun seien noch die Übertragungen im 1. Viertel, die wir als die interessantesten zurückstellten, mitgeteilt. Wir lesen:

Et ipse quia male tractatus est in L, bei Fulgentius und Vigilius von Tapsus
" " quoniam male tractatus est 3 mal bei Augustin
" " propter quod male tractatus est bei Faustus von Reji
Ipse autem quod male tractatus est bei Evagrius
Et ipse propter maletractionem bei Clemens Romanus
" " propter afflictionem bei Hieronymus
" " propter quod afflictus est bei Augustin
" " propter quod vexatus est bei Cyprian
Ipse autem male vexatus est bei Leo d. Gr.

Diese beiden letzten Übertragungen fallen hier am meisten auf. Daß Leo das Verbum „vexari" wählt, ist fast nur erklärlich, wenn er den Cyprian-Text gekannt hat. Als einziger Vater schließt er das Zitat mit „ . . . continuit labia sua" gegenüber dem sonst einheitlich bezeugten „non aperuit os suum". Bei den anderen Übertragungen mittels der Verba „tractari" und „affligi" ist die zweimalige Substantivsetzung dafür nicht gerade verwunderlich.

Dieser Versteil ist aber nun noch von besonderer Bedeutung für die Liturgiegeschichte. Wir lesen in den Metten des Karsamstags als 1. Responsorium den frei zusammengesetzten Text: Sicut ovis ad occisionem ductus est, *et dum male tractaretur* non aperuit os suum. Anhand unserer Erhebungen wissen wir jetzt, daß er auf dem Boden der Vetus Latina erwachsen ist.

Eine weitere liturgiegeschichtliche Variante ist noch aus dem 2. Viertel des Gesamtverses zu vermerken. Die 2. Laudes-Antiphon des Gründonnerstags lautet: Dns tamquam ovis ad victimam ductus est et non aperuit os suum. Sie zeigt also sowohl mit ihrem „tamquam" als mit ihrem „victimam" auch sehr alte Ausdrücke auf. Sehr beachtenswert im angeführten Lektionartext des 3. Viertels ist das 3 mal von Tertullian gebrauchte „ante tondentem". Sein voller Wortlaut darf darum als der schlechthin älteste lateinische Text unseres Isaias-Verses gelten.

Der Wandel des Gottesbildes in den Übersetzungen des 23. Psalmes

Von W. E. Gößmann, München

Die alttestamentlichen Psalmen, die aus dem Kulterlebnis und der persönlichen Gotterfahrung entstanden sind, besitzen in ihren Bildern und Gedanken eine innere Kraft, in der sich die Beziehung des Menschen zu Gott immer von neuem aussagen und nachempfinden läßt. Dieser Dynamik ist es zuzuschreiben, daß die Psalmen nicht nur für das jüdische und kirchliche Leben, sondern auch für die profane Literatur von größtem Einfluß waren. Es soll hier nun betrachtet werden, wie der 23. Psalm, der zu den einheitlichsten und schönsten des Psalteriums gehört, über den Septuaginta- und Vulgatatext hinaus in den deutschen Übersetzungen weiterlebt.

Der 23. Psalm gehört zu den textlich am besten überlieferten. Er hat eine feste rhythmische Struktur, die man als Quina-Rhythmus bezeichnet. Der Vers ist durch einen Einschnitt in zwei Teile gegliedert, wobei der erste mehr Hebungen zählt und der zweite jeweils rhythmisch abschwingt[1]). Dadurch erhält der Psalm eine Stimmung von Ruhe und Gefälligkeit. Inhaltlich sind es zwei große Bilder, die ihn prägen: der Hirt und das Mahl. Das Bild des Hirten für Gott, das im Alten Testament immer wieder als Ausdruck der Sorge Gottes für sein Volk und des Vertrauens der Menschen zu ihm erscheint, ist ganz aus den konkreten Lebensbedingungen Palästinas gewonnen. Man muß sich den palästinensischen Hirten als einen starken und abgehärteten Mann vorstellen, der mit den schwierigen landschaftlichen und klimatischen Verhältnissen zu kämpfen hat, um seine Herde durchzubringen. Das von ihm genommene Gottesbild hat daher Strenge und Herbheit, zugleich aber auch einen Zug von Güte und sich einsetzender Liebe[2]). Vom ersten Vers des Psalmes an erscheint Gott nicht als der Hirte des ganzen Volkes, sondern des einzelnen, der den Psalm spricht. Dies erregt Erstaunen, zumal das dem Hirten korrespondierende Bild der Herde eine Gemeinschaft voraussetzt, ebenso wie im zweiten Teil das Bild des Mahles. Wo sonst im Alten Testament Bezüge aus dem Hirtenwesen auf Gott angewandt sind, geschieht es auch fast durchweg im Hinblick auf das Volk. Einen Ansatz für den individuellen Gebrauch bietet aber schon Gen. 48,15: „Der Gott, der mein Hirte war, seitdem ich bin bis heute." Wenn im 23. Psalm die Erfahrung Gottes als des Hirten individuell ausgesprochen werden kann, so setzt dies voraus, daß der einzelne nicht in Absetzung von der Gemeinschaft, sondern durch die Gemeinschaft hindurch zur persönlichen Gottbegegnung gekommen ist. Dies gibt dem Psalm seine religiöse Intensität.

---

1) Vgl. H. Herkenne, Das Buch der Psalmen, Bonn 1936, 111

2) Zum alttestamentlichen Hirtenbild vgl. V. Hamp, Das Hirtenmotiv im Alten Testament in der Festschrift der Freisinger Hochschule für Kardinal Faulhaber, München 1949, 7—20

Da Gott aber der Hirte aller ist, bleibt der einzelne von der Gemeinschaft gehalten. Der Psalmist sagt ein Zweifaches: die Glaubenserfahrung Gottes als seines Hirten und die davon abhängige Erfahrung der Welt als Ort der fürsorgenden Liebe Gottes in aller Bedrängnis. Es werden die konkreten Gegebenheiten des Hirtentums aufgegriffen, Wasserstellen und saftige Weideflächen, um auszudrükken, daß Gott das ermattete Leben wiederherstellt. Nahegelegt durch den Zug der Herden zwischen Weideflächen und Wasserplätzen, erscheint das Bild des Weges, auf dem Gott den Gerechten führt. Der Weg setzt sich fort im finsteren Tal, durch das ein furchtloses Gehen nur möglich ist für den Gläubigen, dem die Nähe Gottes und seines Schutzes inne wird. Dem Psalmisten ist sein Leben sinnvoll im Bewußtsein, daß alles geschieht um des Namens Gottes willen. Bis zum fünften Vers bleibt das Bild des Hirten für Gott erhalten, wie die Erwähnung von Stab und Stecken erweist, auf den Menschen dagegen werden keine Motive aus dem Hirtenwesen mehr bezogen. Die im zweiten Teil des vierten Verses begonnene Du-Anrede bereitet eine größere Dimension der Gottesnähe vor, wie sie im Bilde des Mahles offenbar wird. Gott ist jetzt der Gastherr, mit dem der Mensch zu Tische sitzt. Eine besondere Nuance liegt noch darin, daß Gott den Tisch richtet vor den Blicken der Feinde des Gerechten. Vorbereitet ist dies im vierten Vers, wo Stab und Stecken schon zu Schutzwaffen auf der Weggenossenschaft von Gott und Mensch werden. Im Gastrecht Gottes hat der Mensch Asyl, so daß seine Feinde ihn sehen und ihm nichts anhaben können. Die Feinde muß man hier konkret belassen, da Israel von Feinden umgeben lebte. Die Salbung des Hauptes unterstreicht die Gehobenheit des Menschen beim Gastmahl. Was auf der Ebene des Hirtenbildes als Weideplatz und Wasserstelle ausgesagt ist, kehrt hier wieder auf menschlicher Ebene als Mahl und Becher. Es gehört zum biblischen Erfahrungsbereich überhaupt, unter Speise und Trank die innigste Gemeinschaft mit Gott zu begreifen. Das Vernehmen der Nähe Gottes weitet sich im Erlebnis des Psalmisten auf sein ganzes Leben, dessen Erfüllung das ständige Weilen im Hause des Herrn ist, wo ihm die Gegenwärtigkeit Gottes nie mehr genommen wird.

Gegenüber dem hebräischen Urtext haben die beiden großen Übersetzungen der Septuaginta und Vulgata inbezug auf den 23. Psalm wesentliche Ähnlichkeiten. Die Bilder des Psalmes sind aus ihrer vollen Wirklichkeit weitgehend umgeformt zu Metaphern und Allegorien. Durch das in der Mitte stehende Wort: „Animam meam convertit", das auf der inadäquaten Wiedergabe des hebräischen nephesch mit ψυχή in der Septuaginta beruht, wird der ganze Psalm vom konkret Sinnenhaften wegbewegt auf das Seelische und damit von der Diesseitigkeit stärker auf eine Jenseitigkeit hin. Das griechische Verständnis der Seele ist so in den Psalm eingegangen. Im ersten Vers verschwindet stufenweise das gestalthafte Bild des Hirten für Gott. Während der hebräische Text sagt: Der Herr ist mein Hirt, übersetzt die Septuaginta: Κύριος ποιμαίνει με, was die Italaversionen beibehalten in den Worten: Dominus pascit me, die Vulgata dagegen schwächt weiter ab und gibt zugleich einen neuen Sinn: Dominus regit me. Aufgrund eines an sich wortgetreuen Übersetzungsbemühens kommen in den 3. und 6. Vers des Psalmes die festgeprägten Begriffe δικαιοσύνη und ἐλεός, bzw. iustitia und misericordia. Hierdurch erhält der Psalm eine versöhnende Umspannung der gegensätzlichen Eigenschaften Gottes, was ihm eine gewisse Rechtsstruktur verleiht.

Grundlegend für das theologische Verständnis des 23. Psalmes in der späten Väterzeit und im Mittelalter ist seine Erklärung durch Augustinus. Mit Hilfe der

allegorischen Schriftauslegung wird ein völlig anderer Sinn gewonnen. Augustinus deutet den Psalm als Lied der Kirche an Christus: „Ecclesia loquitur Christo: Dominus pascit me, et nihil mihi deerit, Dominus Jesus Christus pastor meus est, et nihil mihi deerit.[3]) Das christologische Verständnis des Psalmes, nahegelegt durch Joh. 10, 11: „Ich bin der gute Hirt", ist textlich möglich geworden durch die Wiedergabe des alttestamentlichen Gottesnamens mit Dominus im ersten Vers. Dieser wesentliche Unterschied beruht darauf, daß die Väterzeit und das Mittelalter das Alte Testament bis ins einzelne als Transparent für das Neue sah. Die christologische Deutung wirkt sich bei Augustinus auf alle Bilder innerhalb des Psalmes aus. Das Hinführen auf saftige Weideplätze ist nunmehr der Weg zum Glauben, die Wasserstellen sind das Wasser der Taufe, die gerechten Wege die Wege der Vollkommenheit, die nur wenige geführt werden. Auf die Worte propter nomen suum legt Augustinus besonderen Wert, weil sie ihm ein Ausdruck für die reine Gnadenhaftigkeit der Gottesführung sind, vor der menschliches Verdienst zurücktritt. Das Wandern im Todesschatten wird zum Bild für das diesseitige Leben, wo Christus in corde per fidem bei uns ist. Virga und baculus, als disciplina Christiana gedeutet, sind die Stufen der Erziehung durch Christus und auf Christus hin. Wenn die höhere Stufe der educatio erreicht ist, dann bereitet Christus den Menschen das Mahl, das nicht mehr zum Wachstum dient, sondern als feste Speise gegen die Feinde stärkt. Die Ölsalbung des Hauptes wird als Erfreuung des Geistes mit geistlicher Freude ausgelegt, und der Kelch als Trank des Vergessens für die früheren weltlichen Freuden, die eitel waren. Der Schlußgedanke, an das Wohnen im Hause des Herrn anknüpfend, ist streng eschatologisch: „Ut inhabitem in domo Domini in longitudinem dierum: subsequetur autem me non hic tantum, sed etiam ut inhabitem in domo Domini in aeternum." Trotz der uns heute fremd gewordenen Sprache der allegorischen Schriftauslegung liegt das Große dieser Psalmerklärung darin, daß das bekennende Ich des hl. Augustinus sich als Glied der Kirche aussagt und zugleich in das persönliche Ich des Psalmisten eingehen kann.

Einen Schritt weiter geht die Erklärung des 23. Psalmes von Cassiodor, die im wesentlichen durch Petrus Lombardus aufgegriffen ist und so auch auf das Mittelalter eingewirkt hat. Hier erscheint der Psalm als Preis des Christen über die ihm in der Kirche zuteil gewordenen Gnadengaben. Die bildhaften Aussagen des Psalmes erfahren eine Deutung als zehn Gnaden Christi, die für die Kirche bestimmend sind. Dabei wird immer gerungen um die rechte Einordnung des einzelnen in die Kirche. Der Weideplatz ist die Einweisung in das Christliche durch divina lectio, die Wasserstelle der Taufquell, die Erquickung der Seele die Heiligung nach der Taufe durch christlichen Lebenswandel. Die Führung auf dem rechten Wege versinnbildet die Gabe, das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe halten zu können, und das Wandern im Todesschatten das standhafte Leben „inter haereticos et schismaticos". Unter virga und baculus versteht Cassiodor sowohl die strafende, als auch die aufrichtende Wirksamkeit Christi. Die Bereitung des Tisches ist eindeutig auf die Eucharistie bezogen, und zwar näherhin auf den Leib des Herrn, während der Kelch, von dem der Psalm spricht, für das Blut des Herrn Anwendung findet. Die dazwischen stehende unctio capitis erfährt eine ekklesiologische Deutung als Teilnahme der Glieder der Kirche an der Hauptesgnade Christi. Jenseits dieser zehn Wohltaten, die dem Christen im irdischen Leben zu-

3) PL 36, 182

kommen, wird das Wohnen im Hause des Herrn sichtbar: „Domus quippe Domini futuram significat Jerusalem“ [4]).

Die allegorische Auslegung, durch die ein neuer Sinn an die lateinische Sprachgestalt des 23. Psalmes herangebracht wurde, ohne sie selbst zu verändern, hat die Übersetzung Notkers des Deutschen von St. Gallen wesentlich mitgeformt. Hinzu kommt das kernige Denken eines althochdeutschen Dichters, der in seiner eigenen Sprache das Christsein ausdrücken kann. Übersetzung und Kommentar, dessen Abhängigkeit von Augustinus und Cassiodor überall zu greifen ist, gehen ineinander über, so daß die Trennung von Text und eigenem Verstehen verschwindet:

„Truhten selbo rihtet mih. chit ecclesia de christo. unde niehtes ne bristet mir. In dero stete dar uueida ist. habet er mih kesezzet. Er habet mir in lege et prophetis keistlicha fuora gegeben. Er habet mih kezogen bi demo uuazere dero labo. Daz ist baptismum. mit demo diu sela gelabot uuirdet. Habet mina sela fone ubele ze guote becheret. Leita mih after dien stigon des rehtes. umbe sinen namen. nals umbe mine frehte. Gange ih ouh hier in mittemo scatuue des todes. daz chit inter hereticos et scismaticos. die bilde des todes sint. Noh danne nefurhte ih mir des leides. daz sie mih keargeroen. uuanda du sament mir bist. uuanda du in minemo herzen bist. Din ruota unde din stab. daz chit. dine filla unde dine chestiga. die habent mih ketrostet. nals keleidigot. uuanda ih fone in gebezerot pin. Nah dien chestigon. rihtost du mir tiske. daz ih keazzet uuurde mit starcherun fuoro danne diu milih si, uuider dien, die mih pinont. Du brahtost mi fone inperfectione ze perfectione. dia chraft kabe du mir uuider in. Salbotost min muot mit keistlichero freuui. Vnde uuio harto mare din trang ist. daz mennisken irtrenchet. unde sie tuot ergezen iro ererun lustsami. Daz poculum ist gratia sancti spiritus. Vnde din gnade follegat mir alla taga mines libes. Si huotet min unz ih lebo. Daz ih dara-nah in celesti ierusalem bue in lengi dero tago. die in plurali numero einen dag euuigen bezeichenet.“ [5])

Wie der Psalmist angesichts Gottes durch seinen Glauben Geborgenheit findet, so ringt Notker anhand dieses Psalmes um die Festigung im Christsein. Obgleich der Psalm rein äußerlich den Kommentaren zufolge als Lied der Kirche an Christus gekennzeichnet ist, geschieht hier in vollem Maße die individuelle Aneignung. Das Wort ‚richten‘ im ersten Vers hat ähnlich wie das regere der Vulgata noch eine weitere Bedeutung als nach heutigem Sprachgebrauch. Es bezeichnet die allseitige Lenkung und Führung, die auch das Innere des Menschen mit umfaßt. Notker bringt in diesem Vers die Erkenntnis zum Ausdruck, daß Gott selbst es ist, der in Jesus Christus den Gläubigen so ergreift, um ihn aus seiner Gebresthaftigkeit zu befreien. Die Weide zeigt sich als geistliche Nahrung der Schriftlesung, und das Wasser wird unter dem Aspekt der Labung unmittelbar zum Geschehnis der Taufe. Der Anfang des Psalmes erhält seinen Höhepunkt in dem Satz von der Bekehrung der Seele aus dem Übel zum Guten, der als wörtliche Übersetzung steht für den Vers: „Animam meam convertit“. Bis hierher sind die Aussagen im Perfekt gesprochen, als wäre diese grundlegende Christwerdung die Voraussetzung für das Fortschreiten im christlichen Lebensvollzug. So wird der Weg des Gerechten trotz des folgenden Bildes vom Todesschatten zu einer Steige. An dieser Stelle ist besonders deutlich, daß bei Notker die zugrunde liegenden Bilder, obwohl sie geistlich verstanden werden, eine neue Art von Konkretheit gewinnen. In der nachdichtenden Wiedergabe des Psalmes durch Notker ist das Christsein gesehen als ein Verbleiben in der Angefochtenheit, die aber durchstanden wird

4) PL 70, 167—171

5) Notkers des Deutschen Werke, ed. E. H. Sehrt und Taylor Starck, Halle 1952, 118—120

mit der Kraft des von Gott erfüllten Herzens. Die Bedrängnis des Christen ist weniger von außen her bestimmt, als durch die innerlich aufsteigenden Begierden und Zweifel. Die Erfahrung der geistlichen Freude bringt die Überwindung dieser Situation. So spricht Notker nicht mehr von einer Salbung des Hauptes, sondern des Mutes, durch den im Heiligen Geiste die Unordnung des Menschen behoben wird zu Besserung, Trost, Ehre und Freude. Alles dies ist zusammengefaßt in dem einen Wort gnada, in deren Hut der Lebensgang weiter geht bis zum Sein im himmlischen Jerusalem. Dieses steht dem Dichter plastisch vor Augen, so daß der Mensch dort nach seinem Tode sich seßhaft niederlassen kann, was das Wort buwen besagt.

In der Mentel-Bibel, der ersten deutschen Druckausgabe der Heiligen Schrift aus dem Jahre 1466, ist eine genau wörtliche Wiedergabe des 23. Psalmes nach dem Vulgatatext erstrebt. Man spürt aber noch deutlich den Wortschatz Notkers:

„Der herr der richt mich vnd mir gebrast nit: vnd an der stat der weyde do sazt er mich. Er fuorrte mich ob dem Wasser der widerbringung: er bekert mein sel. Er fuort mich aus auf die steig der gerechtigkeit: vmb sinen namen. Wann ob ich ioch gee in mitzt dez schaten dez todes ich voercht nit die vbeln dinge: wann du bist mit mir. Dein ruote: vnd dein stab sy selb habent mich getroest. Du hast bereyt den tisch in meiner bescheude: wider die die mich betrubent. Du hast erveystent mein haupt mit dem oel: und mein kelch, der macht truncken, wie lauter er ist. Vnd dein erbermbd die nachuolgt mir alle die tag meins lebens. Das auch ich entwele in dem haus des herrn in die leng der tag."

Durch die Abhängigkeit vom Vulgatatext kommt in den Ton der Übersetzung eine gleichmäßig verlaufende Bewegung. Ein ruhiges Meditieren liegt über dem ganzen Psalm. Aus dem Geiste der spätmittelalterlichen Frömmigkeit stammen noch die vielen mittelhochdeutschen Worte, die geprägt sind durch die Mystik, so z. B. bescheude und erbermbd, das schon bei Luther durch Barmherzigkeit ersetzt ist. Der Gedankengang verläuft ähnlich wie bei Notker von der Bekehrung über den Steig der Gerechtigkeit bis zur Beschauung und Seligkeit. Wenngleich das Kraftvolle verloren gegangen ist, so treten jetzt neue Momente der Empfindung und des inneren Erlebens auf. Den Schwerpunkt des Psalmes bildet hier der Vers vom Schatten des Todes, der weiter wirkt zum Gedanken der Betrübnis im Sinne einer Traurigkeit der Seele. Im Hintergrund spürt man das spätmittelalterliche Grauen, aber auch die Gefaßtheit vor dem Tode. Eingerahmt sind die Verse dieser ernsten Gestimmtheit durch die erfrischenden Bilder des Wassers der widerbringung und des Kelches, der trunken und lauter macht. Während Notker die Ganzheit des Lebens unter der Gnade Gottes sieht, setzt die Mentel-Bibel im Hinblick auf die Vulgata an der gleichen Stelle das Wort erbermbd. Aus der Weltsicht der Sündigkeit und des Gebrechens ist es allein die verzeihende Erbarmung Gottes, durch die der Mensch gerettet wird für die Ewigkeit.

In der Geschichte der Übertragung des 23. Psalmes stellt die Lutherübersetzung einen besonderen Einschnitt dar, nicht nur, weil neben der Vulgata erstmalig wieder der hebräische Text berücksichtigt ist, sondern auch durch das anders gelagerte theologische Verständnis:

„Der Herr ist mein Hirte, Mir wird nichts mangeln.
Er weidet mich auff einer grünen awen und füret mich zum frischen Wasser.
Er erquicket meine Seele, er füret mich auff rechter Strasse, Vmb seines Namens willen.
Vnd ob ich schon wandert im finstern Tal, fürchte ich kein Vnglück,

Denn du bist bey mir, Dein Stecken vnd Stab trösten mich.
Du bereitest fur mir einen Tisch gegen meine Feinde, Du salbest mein Heupt mit öle, Vnd schenckest mir vol ein.
Gutes vnd Barmhertzigkeit werden mir folgen mein leben lang,
Vnd werde bleiben im Hause des Herrn jmerdar."

Gleich zu Anfang korrigiert Luther im Rückgriff auf den Urtext die Vulgata, indem er substantivisch übersetzt: Der Herr ist mein Hirte. Die Gestalthaftigkeit dieses Bildes wirkt über den ganzen Psalm und betont das Herrsein Gottes, das vor allem in den ersten drei Versen durch die Objekt-Spannung Er — mich hervortritt. Dieser Gedanke hat sich bis ins Rhythmische hinein verdichtet. Im Unterschied zur Mentel-Bibel ist bei Luther jeder Psalmvers in sich gerundet und abgeschlossen, so daß die einzelnen Sätze einander folgen wie immer neue Ausrufe. In der ersten Hälfte des Psalmes werden die Aussagen an Gott gewonnen, während die drei letzten Verse vom Erleben des Menschen ausgehen, auf das die Wirklichkeit Gottes zukommt. Diese Aufgliederung gibt den Worten „Umb seines Namens willen" eine zentrale Stellung und ein theologisches Schwergewicht. Der nachfolgende Vers vom finsteren Tal, wo wieder im Gegensatz zur Vulgata das Bildhafte des Urtextes zurückgeholt ist, hat eine lyrische Ausgeglichenheit, die sich wohltuend abhebt von den ersten drei Versen und dem folgenden Vers mit der starken Du-Anrede Gottes. Im Schlußvers wird das Individuelle zurückgenommen in eine gewisse Objektivität, die sich vom Begriff des Hauses des Herrn im Sinne der versammelten Gemeinde nahelegt. Die theologische Grundstruktur, die diese Übersetzung geleitet hat, ist zu greifen in den verschiedenen Kommentaren Luthers zum 23. Psalm. Er sieht alle in ihm vorkommenden Bilder als Umschreibung der vielfältigen Wirkungen des Wortes Gottes: „Und gibt also der Prophet dem Wort Gottes mancherley namen, heißet es ein fein luestig gruene gras, ein frissches wasser, ein richtigen Weg, ein Stecken, Stab, Tisch, Balsam odder freudenoele und ein Becher, der stets vol eingeschenckt ist. Und thut solchs nicht vergebens, denn die krafft Gottes Worts ist auch mancherley."[6]) Diese grundsätzliche Deutung auf das Wort Gottes bringt es mit sich, daß die Bilder wiederum weitgehend Metapher sind, mit Ausnahme des für Gott stehenden Hirtenbildes. Die Wirklichkeit Gottes lagert mit einer bis zu Luther nicht gekannten Mächtigkeit über dem ganzen Psalm, was die Größe dieser Übersetzung ausmacht. „Denn der Herr ist bey mir. Der Herr, sage ich, der himel und erden und alles, was drinnen ist, aus geringerem ding denn ein steubichen ist, geschaffen hat, nemlich aus nichts, dem alle Creaturn, Engel, Teuffel, menschen, suende, tode etc. unterworffen sind, Summa, der es alles jnn seiner Gewalt hat, der ist mein ratgeber, troester, schuetzherr und helffer. Darumb fuerchte ich kein unglueck."[7]) In Luthers Übersetzung und Verständnis des 23. Psalmes tritt zutage, wie der Mensch durch das Wort Gottes betroffen wird und Trost findet. Dies zeigt sich insbesondere am vierten Vers, wo Luther sich mit den Mächten von Sünde und Tod auseinandersetzt: „Doch gleichwohl spricht er (der Psalmist), wenn meiner anfechtungen noch mehr und größer wehren, und wenns noch erger umb mich stünde, und dem tode schon im rachen steckte, dennoch fuerchte ich kein Unglück. Nicht, das ich mir künne ratschaffen durch mein eigen sorge, . . . Denn hie ist aller menschen huelffe, rat, trost und gewalt viel zu gering."[8]) Aus dem Psalmenkommentar

6) D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe 51. Bd., Weimar 1914, 267f
7) a.a.O. 286
8) a.a.O. 286

seiner letzten Jahre bestätigt sich auch die Deutung, die aus der Textgestalt des sechsten Verses hervorging. Luther versteht hier das Wohnen im Hause des Herrn als die Zugehörigkeit zur wahren Gemeinde, der das Wort Gottes anvertraut ist, während er im frühen Psalmenkommentar die traditionelle Auslegung auf die ecclesia triumphans gebracht hat. In allen Kommentierungen des 23. Psalmes hält er aber mehr oder weniger die christologische Deutung aufrecht, nicht in der objektiven Weise des Mittelalters, sondern in individueller Unmittelbarkeit. Es zeigt sich, wie in der Lutherübersetzung dieses Psalmes die Grundzüge der protestantischen Glaubensauffassung durchscheinen. Darüber hinaus wird der Weg frei für eine vom strengen Bibelwort gelöste Nachdichtung mit allem Für und Wider des selbständigen Dichterwortes.

Der Nachdichtung des 23. Psalmes von Hans Sachs liegt die Lutherübersetzung zugrunde, wie man an vielen wörtlichen Übereinstimmungen sieht. Aber der Ton ist bei ihm durch die Übertragung in den Knittelvers ein ganz anderer:

„Der herre ist mein trewer hirt;
darumb mir gar nichts mangeln wird.'
Er weidet mich on unterlaß
in der awe in grünem graß,
führt mich zum kühlen wasserbrunnen . . ."

Um in jeder Zeile einen Endreim zu erhalten, hat Hans Sachs verschiedentlich zu seiner Vorlage neue Worte hinzugefügt. Durch diese sprachliche Form kommt etwas Erzählendes und leicht Einprägsames in den Psalm. Ein eigentlicher Schwerpunkt ist nicht zu finden. Der fließende Rhythmus geht auf den Schluß hin, der alle Aussagen sammelt als Gnaden- und Güteerweis Gottes. Die Untergründigkeit der Lutherübersetzung ist hier verloren gegangen gegenüber einer gewissen bürgerlich-christlichen Sorglosigkeit.

In der Barockdichtung tritt dem Bilde des Hirten ausdrücklich das des Schafes gegenüber, was durch die erweiternden Zusätze möglich wird. Daß der Mensch sich als Schaf begreift vor Christus dem Hirten, macht den 23. Psalm zu einem Lied feinsinniger Christusminne. Der Psalm schafft dem im Barock so beliebt werdenden Hirtenmotiv eine willkommene Möglichkeit zur geistlichen Ausgestaltung. Ein typisches Beispiel für diese Art von Lyrik bietet Nicolaus Selnecker:

„Christus der ware Gottes Son,
ist jetzt mein trewer Hirt,
ich war ein armes Schäflein
in sünden gar verjirrt.

Er waydet mich auff grüner Aw,
kein mangel lesst Er mir,
zum frischen Wasser führt er mich
und thut all mein begir."

Die Umdichtung des 23. Psalmes von Opitz steht in formaler wie inhaltlicher Nähe zu denen von Schede Melissus und Ambrosius Lobwasser, die ein halbes Jahrhundert eher nach einer französischen Vorlage entstanden sind. Neu ist hier die feste Gliederung in drei Strophen, die mit den drei Themen Gottes als des Hirten, Gottes als des Schutzherrn gegen Tod und Feinde und der Erquickungen Gottes gegeben ist:

„Gott ist mein hirt, ich darff nicht mangel leiden,
Er giebet mir die rhu auf grüner heiden,
Vnd führet mich wo frische wässer rinnen:
Er labet mir die matte seel vnd sinnen,
Führt mich den weg der richtig ist vnd eben,
Darmit hier durch sein Name weit mag schweben.

Vnd solt' ich gleich in todes schatten ziehen
Durch trübes thal, wil ich kein vnglück fliehen,
Weil du hier bist, vnd weil dein stab vnd stecken
Mir reichen trost vnd sicherheit erwecken.
Du trägest mir die herrlichsten gerichte
Zur taffel auff den feinden im gesichte.

Du balsamirst mein Haupt mit frischem öle,
Mein becher muss so voll seyn dz nichts fehle.
Barmhertzigkeit vnd güte werden schweben
Stets über mir so weit ich bin im leben:
Ich werde noch gantz ruhig aller seiten
des Herren Hauß bewohnen lange zeiten."

Das Gedicht von Opitz muß man nach seinen eigenen Worten als Hymne oder Lobgesang bezeichnen. So schreibt er in der Deutschen Poeterey: „Hymni und Lobgesänge waren vorzeiten, die sie jhren Göttern vor dem altare zue singen pflagen, vnd wir vnserem Gott singen sollen."[9]) Das menschliche Ich, das bei Selnecker in einer fast mystischen Weise sich kundgab, tritt in der Auffassung des Psalmes bei Opitz vor der objektiven Heilsaussage zurück. Die Bilder sind Embleme des göttlichen Waltens und werden nicht in ihrem Naturbezug geschildert, sondern als objektive Momente der Gotteswelt. Das Gottesbild weitet sich nahezu ins Kosmische, verliert aber das innige Nahverhältnis zu den Menschen. Die barocke Grundhaltung, welche die Gegensätzlichkeit von Leben und Tod in sich begreift, zeigt sich besonders in der mittleren Strophe, wo die Lebensfreude des in herrlichen Gerichten beschriebenen Mahles den Todesschatten, die Trübsal und das Unglück überwindet. Die Bewegung geht einmal ganz auf Gott, was auf die Lutherübersetzung zurück verweist, zum andern geht sie auf das Diesseits und das irdische Vergnügen des Menschen in Gott. Nicht in den Gedanken der Ewigkeit mündet der Psalm, er spricht vielmehr vom Leben im Hause des Herrn auf lange Zeiten, womit diese Erde gemeint ist. Selbst Worte wie Barmherzigkeit und Güte bekommen im Opitzschen Psalm einen Beiklang von Sinnenlust. Alle Lebensfreude ist jedoch gespeist von dem großen Bewußtsein, daß die ganze Welt in der Hand Gottes ist und der Mensch sich frei darin bewegen kann.

Bis in die heutige Zeit lebt der 23. Psalm als evangelisches Kirchenlied fort, wie er von Paul Gerhard gestaltet worden ist. In diesem Lied atmet der Geist einer gediegenen altprotestantischen Kirchenfrömmigkeit. Es ist von schlichter Schönheit und unmittelbar ansprechend. Jede einzelne Aussage und jedes Bild des Psalmes ist zu einer eigenen Strophe ausgebaut, so daß das Lied eine singefreudige Vielstrophigkeit erlangt:

9) Martin Opitz, Von der Deutschen Poeterey, Neudruck Halle 1913

„Der Herr, der aller enden
regiert mit seinen Händen,
der Brunn der ew'gen Güter,
der ist mein Hirt und Hüter."

Aus dem Geiste von Pietismus und Empfindsamkeit, wenngleich nicht weit vom Ton des evangelischen Kirchenliedes entfernt, kommt die Nachdichtung des 23. Psalmes von Johann Andreas Cramer:

„Gott ist mein Hirt!
Im Schatten seiner Güte
Singt mein laut jauchzendes Gemüthe,
Und dankt, weil mir nichts mangeln wird."

Diese erste Strophe läßt die Grundhaltung erkennen, aus der das Lied aufsteigt: das laut jauchzende Gemüt dankt für die Güte Gottes. Gegenüber der barocken Haltung bei Opitz tritt jetzt das Ich des Psalmensängers voll in Erscheinung. Er empfindet die Erfüllung seiner Seele mit Gott. So ist es nicht zufällig, daß dreimal das Wort Seele fällt: Und meine Seele sättigt sich — Und meine Seel erschöpft sich nie — Und dein ist meine Seele. Wie aufseiten des Menschen die Ruhe und Erquickung der Seele, so wird aufseiten Gottes seine Vaterhuld herausgearbeitet. An dieser Psalmennachdichtung läßt sich erkennen, wie jeweils ein menschliches Vermögen, hier das Gemüt, insbesondere angesprochen wird, wodurch die alttestamentlichen Bilder zu neuen Erlebnisdimensionen geöffnet, aber auch von ihrer ursprünglichen Dichte entfernt worden sind.

Aufschlußreich für den Wandel des Gottesbildes, wie es sich in den Übersetzungen des 23. Psalmes spiegelt, ist die Bearbeitung Herders. Sie stammt aus der Zeit, als er über den Geist der hebräischen Sprache geschrieben hat:

„Jehovah weidet mich;
nichts fehlt mir je!
Auf grünenden Auen
lagert er mich,
zu stillen Bächen
leitet er mich,
erquickend da mein Leben.

Er führt auf sanftem Pfade mich,
der gute treue Gott.
Und müßt' ich denn auch wandern
durchs dunkle, dunkle Thal;
noch fürcht' ich mir kein Unglück,
denn du bist ja bei mir.

Dein Hirtenstab, dein starker Stab
ist Tröstung mir und Ruh.

Schon seh ich mir vor Augen,
entgegen meinen Feinden
bereit mein Ehren-Mahl:
du salbst mein Haupt mit Freuden,
mein Becher überfließt!

Ja Glück und Gutes folgen mir
all' meine Lebenszeit!
Ich kehre bald zu Gottes Hause wieder
auf lange Lebenszeit."

Durch seine Erforschung der hebräischen Poesie hat Herder wohl einen Sinn für das volkhaft Religiöse der Psalmen, das ihn begeistert, ihm fehlt aber das Verständnis für ihren Offenbarungscharakter. Daher entgleitet ihm das wesentlich Religiöse zugunsten einer ästhetischen Verabsolutierung. In der Rückbesinnung auf das Hebräische läßt Herder den Psalm mit dem israelitischen Gottesnamen beginnen, dessen wahre Gestalt ihm aber noch unbekannt war. Durch die ungleiche Strophengliederung mit den rhythmisch frei bewegten Sätzen sucht er dem Hebräischen gerecht zu werden. Das Ich des Dichters ist hier anders als aus dem Erleben der Empfindsamkeit mit einer an das Geniebewußtsein streifenden Weise betont. Im Gegensatz zu Luther liegt der Akzent nicht auf dem Er Gottes, sondern auf dem häufig fallenden Ich und Mich des Menschen. Herder selbst schreibt zu diesem Psalm: „Daß das schöne Lied auf einer Flucht gemacht sei, zeigt das Ende. Der Anfang war ruhige Idylle: ihre Empfindung zerriß aber und verließ das Bild des Schafes. Ein Freudenmahl wird angerichtet, ein königlich Mahl, seinen Drängern vor Augen. Die frohe Empfindung steigt bis zu der Cäsarischen Überzeugung, daß lebenslang ihn das Glück verfolge."[10]) In der Mahlschilderung kommt die Betonung des dichterischen Ich voll zur Geltung. Um seinetwillen wird das Ehrenmahl bereitet. Der Aspekt Gottes schwindet dabei zugunsten des um seiner selbst willen mit Würde gesalbten Menschen.

Auf die vielen unbedeutenden Übersetzungen nach Herder soll verzichtet werden, da sie keinen eigentlichen Sinn enthüllen, sondern nur an einer frommen Oberfläche bleiben. Der Offenbarungscharakter, der bei Herder verloren gegangen war, ist erst in unserer Gegenwart sprachlich wieder gewonnen worden in den beiden großen Übersetzungen von Martin Buber und Romano Guardini. Die Übersetzung von Buber, die in die dreißiger Jahre fällt, ringt um das ursprünglich Religiöse des Judentums. Seine Sprache, geformt vom hebräischen Urtext, klingt zuerst ungewohnt und eigenwillig, überzeugt aber durch ihre Gläubigkeit:

„Er ist mein Hirt,
mir mangelt nicht.
Auf Grastriften lagert er mich,
zu Wassern der Ruh
führt er mich.
Die Seele mir
bringt er zurück,
er leitet mich
in wahrhaftigen Gleisen
um seines Namens willen.

Auch wenn ich gehn muß
durch Todschattenschlucht,
fürchte ich Arg nicht,
denn Du bist bei mir,

10) Herders Sämtliche Werke, hrsg. B. Suphan, Berlin 1880 Bd. 12, 213

Dein Stab, Deine Stütze,
die trösten mich,
Du rüstest den Tisch mir,
meinen Drängern zugegen,
streichst das Haupt mir mit Öl,
mein Kelch ist Genügen.
Nur Gutes und Holdes
verfolgen mich nun
alle Tage meines Lebens,
ich kehre zurück
zu Deinem Haus
für die Länge der Tage."

Hier zeigt sich die eigentümliche Fähigkeit der deutschen Sprache, den hebräischen Sprachsinn nachzugestalten. Mit aller Entschiedenheit wendet sich Buber wieder der konkreten Aussage des Psalmes zu. Die Grastriften sind Grastriften, die Wasser sind wirkliche Quellen, Stab und Stütze gehören ganz einem Hirten zu, so daß die hiesige Erde in ihrer kreatürlichen Heilshaftigkeit sichtbar wird. Dies gibt ihm auch vom Theologischen her die Berechtigung, das Wort Seele fern von allem Anklang griechischer Philosophie der biblischen Sprechweise wieder einzuordnen. „Er leitet mich in wahrhaftigen Gleisen um seines Namens willen" ist ein Satz, in den Buber sein Wissen um die Grundhaltung des Menschen zum personalen Gott hineingelegt hat: In dieser Welt das Leben zu verwirklichen unter dem Anruf Gottes. In der Antwort des Menschen wird das Leben wahr. Zur Übertragung des hebräischen Wortes zedek mit wahrhaftig in diesem Vers schreibt Buber selbst, daß nur der deutsche Wortstamm Wahrheit seinen beiden Bedeutungen Genüge tut: „Es bedeutet die Zuverlässigkeit eines Handelns einem äußeren oder inneren Sachverhalt gegenüber; einem äußeren gegenüber, indem es ihn zur Geltung bringt, ihm Raum schafft, ihm sein Recht werden läßt; einem inneren, indem es ihn verwirklicht, ihn aus der Seele in die Welt setzt." [11]) Im zweiten Abschnitt des Psalmes bricht mit dem Einsetzen der Du-Anrede die Partnerschaft des Menschen zu Gott auf, die ihren Höhepunkt hat in den Sätzen: „Denn Du bist bei mir — Nur Gutes und Holdes verfolgen mich nun". Das hebräische Wort chessed bringt das wechselseitige Treuverhältnis zwischen Gott und Mensch zum Ausdruck: „Chessed ist eine Zuverlässigkeit zwischen den Wesen, und zwar wesentlich die des Bundesverhältnisses zwischen dem Lehnsherrn und seinen Dienstmannen, ganz überwiegend die Bundestreue des Herrn, der seine Diener erhält und beschützt, sodann auch die der Untertanen, die ihrem Herrn treu ergeben sind. Der diesem Gegenseitigkeitsbegriff entsprechende deutsche Wortstamm ist ‚hold'." [12]) Die Übersetzung von Martin Buber, die durch den Rückgriff auf die Konkretheit des Urtextes auch für die christliche Theologie von höchstem Wert ist, hat ihre Schwierigkeit darin, daß eine Unmittelbarkeit zu Gott angestrebt wird, wie sie das Alte Testament nicht wagt. Der den Psalm sprechende Mensch bekommt dadurch selbst etwas Messiashaftes, wie es Buber an sich für jeden Juden als berechtigt ansieht. Dieser Dimension scheint das Sprachliche der Übertragung an einigen Stellen nicht standzuhalten, was vom christlichen Glauben her nicht verwundert.

11) Martin Buber und Franz Rosenzweig, Die Schrift und ihre Verdeutschung, Berlin 1936, 174
12) a.a.O.

Die Übersetzung von Romano Guardini kann auf christlicher Seite mit Recht neben der von Martin Buber stehen. Seine Sprache ist nicht vom Hebräischen geformt und gefestigt, sondern kommt aus der deutschen Sprachtradition selbst. Jeder Satz wird in die Klarheit und Prägnanz des Geistes gerückt, so daß die einzelnen Worte in ihrer inhaltlichen Bedeutungsfülle aufleuchten können. Durch diese liebende Hingabe an das Wort des Psalmisten erhält der 23. Psalm ähnlich wie im Hebräischen eine wohltuende Kraft und Ausgewogenheit, in welcher die Geborgenheit des Menschen in Gott sichtbar werden kann. Man braucht nur ruhig in die Übersetzung hineinzuhören, so wird von Anfang bis zu Ende der Gedanke wach: Du bist bei mir.

„Der Herr ist mein Hirt, nichts kann mir fehlen;
Er läßt mich rasten auf grüner Au.

Er führt mich zur Ruh an lebendige Wasser,
gewährt meiner Seele Erquickung.

Auf rechten Wegen leitet Er mich,
um seines Namens willen.

Und müßte ich gehn in dunkler Schlucht,
ich fürchte kein Unheil: Du bist bei mir.

Dein Stock und Dein Stab,
sie geben mir Zuversicht.

Den Tisch bereitest Du mir
ins Angesicht denen, die mich bedrängen.

Du salbst mit Öl mein Haupt,
und übervoll ist mein Becher.

Die Huld und die Gnade gehen mir nach
durch all meines Lebens Tage,

und wohnen darf ich im Hause des Herrn
durch lange und lange Zeit."

Überschrieben hat Guardini diesen Psalm: Gottes Hirtensorge. Das Bild des Hirten ist weniger vom Konkreten genommen, als vielmehr in seiner religiösen Mehrschichtigkeit belassen. Was in der christlichen Tradition je vom Hirten gedacht wurde, ist eingeflossen. Gott tut eigentlich alles. Er läßt rasten, er führt und gewährt, er bereitet den Tisch und salbt das Haupt. Das Sein Gottes erschließt sich im Gegenwärtigsein. In der Nähe Gottes wird der Mensch frei, so daß ihm nichts fehlt. Durch die vielen Hilfszeitwörter und ihnen ähnlichen Prägungen ist in der Übersetzung zum Ausdruck gebracht, daß Gott den Menschen in die Selbständigkeit hebt. Wo dagegen das Verb unmittelbar auf Gott gerichtet ist, wie dies Martin Buber in seiner Übersetzung des Psalmes durchweg erstrebt, kommt das Dialogische stärker zum Vorschein. Während die Anfangsverse die immer wiederkehrende Relation Er-mich in die Wendung aufgipfeln lassen: Um seines Namens willen, gibt der mittlere Abschnitt im Aufgreifen des Mahlgedankens die Vertrautheit mit Gott wieder, bis in den letzten Versen durch die Huld und Gnade das Wohnen-Dürfen bei ihm erreicht wird, worin das menschliche Ich zur letzten

starken Aussage gelangt. In der Übersetzung Guardinis ist mit jedem der vorgegebenen Bilder ein neuer Bezug des Menschen zu Gott erfaßt. Alle münden in das letzte große Bild des Hauses des Herrn, das nicht mehr überboten werden kann, zumal im alttestamentlichen Text der christlich-eschatologische Sinn vorgegeben ist. Da das Eschatologische, das für Juden und Christen im Grunde gleich ist[13]), sich im Psalm vom Kult des Tempels her nahe legt, wird auch für den christlichen Gebrauch des Psalmes das Gemeinschaftserlebnis der Kirche konstitutiv für das Eschaton. Jeder Vers fordert die betende Weiterführung durch einen anderen oder viele, so daß der einzelne sich von der Kirche getragen weiß. Gemeinschaft mit Gott bringt die Gemeinschaft der Menschen mit sich.

Es ist ein Zeichen der Zuversicht, daß wir von dem für das Gottesbild so aufschlußreichen 23. Psalm in unserer Gegenwart würdige Übersetzungen besitzen.[14]) Im Wandel der Übersetzungen und Nachdichtungen zeigt sich, daß mit der immer neuen Frage nach Gott auch die Frage nach dem Menschen andere Gestalt annimmt. Die jeweilige Sprache ist ein untrügliches Kriterium der Wahrhaftigkeit und läßt erkennen, was vom 23. Psalm erfahren und nacherlebt worden ist. Mit Bestürzung nimmt man die Säkularisation der Neuzeit wahr, wo der Mensch sich zu verselbständigen sucht und die durch die Offenbarung gehaltene Religiosität einem nur ästhetischen Verständnis weicht. Der Wandel des Gottesbildes ist bedingt in der Geschichtlichkeit des Menschen. Solange er an die Offenbarung gebunden bleibt, dient er dazu, Gott zu begegnen, bis sich am Ende der Geschichte Gott selbst enthüllt.

---

[13]) Vgl. M. Schmaus, Katholische Dogmatik II, München 1949⁴, 872—876

[14]) Für die moderne Bildkunst vgl. das Relief des Guten Hirten von Hans Dumanski in der Kirche von Kirchhaslach (Schwaben), das aus dem Geiste des 23. Psalmes geschaffen wurde.

Zur neuesten Deutung der Gartenszene in den Bekenntnissen des hl. Augustin

Von P. Karl Gross, Ettal

Die bekannte Stelle in den Bekenntnissen des hl. Augustin, die sogenannte Gartenszene, die die endgültige Bekehrung des Kirchenvaters erzählt (8, 12, 29), hat in den letzten Jahren durch den Professor an der Sorbonne, Pierre *Courcelle,* eine beachtenswerte Deutung erfahren. Nachdem er sie zuerst in seinem Buch „Recherches sur les Confessions de S. Augustin" (Paris 1950, 190—202) vorgetragen hat, ist er in verschiedenen Artikeln bemüht, sie weiter zu begründen und gegen angemeldete Bedenken zu verteidigen. Wir können uns hier im wesentlichen auf die Ergebnisse der zwei letzten Arbeiten beschränken: 1) Les „voix" dans les Confessions de S. Augustin: Hermes 80 (1952) 31—46 (im folg. abgekürzt H); 2) L'enfant et les „sorts bibliques": Vigiliae Christianae 7 (1953) 194—220 (abgekürzt V); wichtig vom theol. Standpunkt aus ist auch die Antwort Courcelle's auf die Stellungnahme des P. F. *Cayré* in: L'année théologique 39 (1951) 253—260 (abgekürzt ATh).

Bevor wir jedoch die Meinung Courcelle's darlegen, wird es gut sein, sich kurz die Stelle der Bekenntnisse in Erinnerung zu rufen.

Von den Predigten des hl. Ambrosius bis ins Innerste getroffen, ist der junge Rhetor nahe daran, zum christlichen Glauben seiner Mutter zurückzukehren. „Es hafteten tief drin in meinem Herzen deine Worte", heißt es zu Beginn des 8. Buches (1,1), „aber noch immer war ich mit allen Fasern ans Weib gefesselt". Großen Eindruck machte aber auf ihn der Bericht des Simplicianus, des Taufpaten des hl. Ambrosius, über die Bekehrung des Rhetors Victorinus in Rom, mit dessen Übersetzungen der Platoniker Augustinus vertraut war. Zur gleichen Zeit beschäftigte er sich auch eifrig mit der Lektüre des hl. Paulus. Seine Briefe lagen gerade auf dem Spieltisch, als Ponticianus, ein Landsmann Augustins, der am Hof ein hohes Amt bekleidete, ihn besuchte. Auch Alypius, der Freund Augustins, war zugegen. Während des Gespräches erzählte Ponticianus nun vom Mönch Antonius in Ägypten, von den Klöstern überhaupt, wovon Augustin noch nichts gehört hatte, schließlich von der Bekehrung zweier seiner Gefährten in Trier, die bei der Lesung des Lebens des hl. Antonius, auf das sie zufällig in einer Einsiedelei gestoßen waren, sich zum Mönchsleben entschlossen hatten (8,6—7). [1]) Dieser Bericht machte auf Augustin den größten Eindruck. Sein Herz war aufgewühlt von Gewissensbissen und wie von Sinnen begab er sich mit Alypius in den beim Haus gelegenen Garten. Hier rang er sich nun in einem heftigen Seelenkampf, der in Kap. 11 und 12 mit dramatischer Wucht gezeichnet ist, zur Entscheidung durch. [2]) In dem schon im nichtchristlichen Bereich bekannten Bilde erscheinen vor ihm als Person die Sinnlichkeit und die Enthaltsamkeit, die versuchen, den Zweifelnden für sich zu gewinnen. „Die alten Freundinnen zupften am Kleide meines Fleisches", doch er hörte schon kaum mehr ihre Worte; denn von dort, wohin er sein Antlitz gewandt, „erschloß sich die Würde der Enthaltsamkeit", umgeben von „sovielen Knaben und Mädchen (pueri et puellae); da war der Jugend Vielzahl und ein jegliches Alter und würdevolle Witwen wie jungfräuliche Matronen (11,27). "Von diesem Widerstreit aufs heftigste ergriffen, geht er von Alypius weg, wirft sich unter einen Feigenbaum und weint bittere Reuetränen.„ Et ecce audio vocem de vicina domo cum cantu dicentis et crebro repetentis quasi pueri an puellae, nescio: 'tolle lege, tolle lege.' statimque mutato vultu intentissimus cogitare coepi, utrumnam solerent pueri in aliquo genere ludendi cantitare tale aliquid, nec ocurrebat omnino audisse me uspiam repressoque impetu lacrimarum surrexi nihil aliud interpretans divinitus mihi iuberi, nisi ut aperirem codicem et

---

1) Die Vermutung Courcelle's (Recherches . . . 163), in den beiden Höflingen Hieronymus und Bonosus zu sehen, wird von W. Theiler in seiner Besprechung: Gnomon 25 (1953) 122, mit Recht abgelehnt.

2) Es ist der Höhepunkt der Confessiones. Schon rein äußerlich steht die Szene ziemlich in der Mitte des ganzen Werkes: Bei 371 Gesamtseiten des Teubnertextes nehmen die entscheidungsvollen Kap. 11 und 12 des 8. Buches die Seiten 174—179 ein.

legerem quod primum caput invenissem." In Erinnerung an die Erzählung von Antonius, der in der Kirche zufällig das Wort Christi an den reichen Jüngling (Matth. 19,21) gehört und sich daraufhin zum aszetischen Leben entschlossen hatte, geht er eilends zu Alypius zurück, wo er den Kodex mit den Paulusbriefen gelassen hat. Er nimmt ihn, öffnet ihn und trifft auf die Stelle des Römerbriefes 13,13 f. „Nec ultra volui legere nec opus erat. statim quippe cum fine huiusce sententiae quasi luce securitatis infusa cordi meo omnes dubitationis tenebrae diffugerunt" (12,29).

Soweit der Bericht des hl. Augustin über diese entscheidungsvollen Stunden seines Lebens. Mit dichterischer Kraft gestaltet, lassen die Sätze noch heute den Sturm nachempfinden, der damals das Herz des Gottsuchers aufwühlte, auf den aber die Ruhe des göttlichen Friedens folgte, von dem die erste Seite der Bekenntnisse spricht: „Unruhig ist unser Herz, bis es ruht in Dir".

Die Geschichtlichkeit dieser Szene ist kaum jemals angezweifelt worden, mindestens nicht in ihrem Kern.[3]) Auch die neue Deutung Courcelle's rührt nicht daran. Ihr Anliegen geht gerade dahin, einige Stellen, die von jeher ein Stein des Anstoßes waren, so zu erklären, daß die Bereitschaft auch des kritischen Lesers, in diesen Zeilen im wesentlichen einen wirklichkeitsnahen Bericht zu sehen, eher noch wächst. Nach seiner Deutung hat Augustin nämlich für die Darstellung dieses Höhepunktes seines Werkes zum Kunstmittel der literarischen Fiktion gegriffen. Seine These läßt sich am besten so umschreiben. Das Gespräch der allegorischen Personen, der Sinnlichkeit und der Enthaltsamkeit zu Beginn des Kap. 11, setzt sich in Kap. 12,29 gewissermaßen fort. In dem berühmten „Tolle lege" handelt es sich also keineswegs um eine wirkliche Kinderstimme. Der Knabe oder das Mädchen, die Augustin singen hört, sind aus der Umgebung der Enthaltsamkeit, bei der ja auch pueri et puellae genannt waren (siehe oben!). Auch kommt diese Stimme in Wirklichkeit nicht vom benachbarten Haus (de vicina domo), sondern vom himmlischen Haus, dem Aufenthalt der in der Enthaltsamkeit Vollendeten, das sich denen nähert (vicina!), die in Reue über ihr früheres Leben sich zum gleichen Entschluß durchgerungen haben.[4]) Einen Beweis für diese Erklärung sieht Courcelle nicht nur in dem quasi pueri an puellae, das die Nichtwirklichkeit nahelegt, sondern noch mehr in der Angabe des hl. Augustin selbst, der bei dieser Stimme an die Bekehrung des hl. Antonius zum Mönchtum erinnert wird und nun auch seinerseits im „Tolle lege" einen göttlichen Befehl zum Aufschlagen der Hl. Schrift sieht (divinitus iuberi), um den Willen Gottes zu erfahren. Der Beweis erscheint noch schlüssiger, da Courcelle aus der Antike und dem frühen Mittelalter eine Fülle von Belegen beibringt, nach denen beim Befragen der Hl. Schrift, den sogenannten Bibelorakeln, häufig ein Kind beigezogen wird. Gut fügt sich auch die Beobachtung ein, daß der meist jugendliche Lektor in der alten Kirche, vor allem in Afrika, puer genannt wurde, der zudem zum jungfräulichen Leben verpflichtet war. So benutzte Augustin, als er nach 10 Jahren seine Bekehrung darstellte, ein hagiographisches Schema, das er freilich für seine Zwecke umarbeitete: Der Knabe gibt nicht wie sonst die himmlische Antwort, die er aus der Schrift entnimmt, er liest auch nicht selbst den Text der Schrift vor wie der Lektor, vielmehr fordert er Augustin nur zu dem auf, was er in anderen Berichten selbst tut. Mit dieser Änderung hat aber Augustin etwas Wichtiges erreicht: Er bleibt auf dem Boden der bloßen Allegorie und gleitet nicht wie andere Hagiographen ins Wunderbare ab (V 218 f.). Was entspricht aber nach Courcelle dieser literarischen Einkleidung in Wirklichkeit? Mit anderen Worten: Was ist in diesem Bericht geschichtlich? Es ist folgendes: Augustin hat sich vor seiner endgültigen Bekehrung, durch Ponticianus angeregt, mit dem Leben des hl. Antonius beschäftigt, der ja auch durch Worte der Hl. Schrift bei einem zufälligen Kirchenbesuch zum Mönchsleben „bekehrt" wurde. Dabei hatte er die Bedeutung des Bibelorakels

3) Eine Streitfrage war seit A. v. Harnack und G. Boissier um die Jahrhundertwende nur, ob die Bekehrung Augustins damals schon zum Christentum oder zum Neuplatonismus führte. Heute ist dies wohl allgemein zugunsten des Christentums entschieden.

4) Ganz neu ist diese Deutung nicht. Schon J. Geffcken (ARW 31 [1934] 1—13) faßt das „Tolle lege" als stilistische Einkleidung auf, in der er aber mehr ein Zugeständnis Augustins an seine für Wunder empfängliche Zeit sieht. Nach Geffcken ist die Gartenszene „nur die äußere, die zeitgemäße Form einer plötzlichen, überzeugenden inneren Befreiung" (13). Dazu meint D. B. Capelle, Geffcken gehe zu weit, wenn er Augustin ein Wunder erdichten ließe; er räumt aber ein, daß der Stelle eine „leichte Dramatisierung" oder eine literarische Entlehnung aus anderen Berichten zugrunde liegen könne (V 195 Anm. 3). Courcelle weist auch darauf hin, daß die hl. Theresia von Avila bei der Lektüre dieser Stelle die Stimme als vom Himmel kommend nachempfunden habe. Ferner zeige ein Druck vom Jahre 1624 das „Tolle lege" vom Himmel her strahlen (H 45 Anm.). Man könnte hinzufügen, daß die Bollandisten (Aug. 6, 421) zu unserer Stelle der Confessiones am Rand bemerken: „Caelesti voce iubetur legere S. Scripturam". Allzuviel Beweiskraft möchte ich diesen Stellen nicht zuschreiben, weil sie m E. durch das divinitus des Textes genügend erklärt sind. Über die Art der Stimme, ob sie wirklich war oder nicht, ist damit nichts gesagt. Einzig die Lesart des Cod. Sessorianus „divina domo" (nach Theiler a.a.O. 122 „unsinnig"), die Courcelle zuerst als Stütze seiner These heranzog, aber mehr und mehr auf sie verzichtet hat (V 215 Anm. 76), setzt unzweifelhaft eine allegorische Auffassung voraus.

kennen gelernt. Eine innere Stimme, der Gnadenruf Gottes, veranlaßt ihn, nach dem Beispiel des hl. Antonius im Worte Gottes Hilfe zu suchen in seinen Zweifeln. Was lag näher, als nach den Briefen des hl. Paulus zu greifen, mit denen er sich ja schon einige Zeit abgegeben hatte. Er stößt dabei auf die Stelle im Römerbrief, bei der er seine Lesung unterbrochen hatte, als Ponticianus zu Besuch kam (V 218 Anm. 82).[5]) Der gelesene Vers wird für ihn die himmlische Bestätigung, daß Gott von ihm das jungfräuliche Leben will und daß er es mit Hilfe der göttlichen Gnade auch halten kann. Damit ordnet sich das ganze Erlebnis in die Art und Weise ein, wie Augustin auch sonst „himmlische" Stimmen vernimmt, die ihn in seinem Leben, besonders bei Ausübung seines Predigtamtes leiten. So betrachtet er es als eine Weisung von oben, wenn einmal der Lektor eine andere Stelle aus der Hl. Schrift gelesen hat als die, auf die er seine Predigt eingestellt hatte (Vgl. H 34—37, V 213). Weit entfernt den übernatürlichen Charakter der Entscheidung Augustins also zu leugnen, meint Courcelle, es handle sich bei dem Licht, das über ihn kam (luce securitatis infusa), um eine innere Erleuchtungsgnade, die ihn die biblische Forderung eines keuschen Lebens bejahen läßt, da er dies zugleich mit der Praxis der Continentes in Ägypten und mit den Lehren der neuplatonischen Philosophie in Übereinstimmung findet (H 44 f.).

Mit dieser Erklärung fallen von selbst manche Schwierigkeiten hinweg, die bei einem wörtlichen Verständnis der Stelle als hart empfunden werden. So ist es mißlich, daß wir im ganzen Altertum kein Spiel kennen, bei dem die Worte „Tolle lege" vorkämen. Muß es auch nicht eigenartig erscheinen, daß nur Augustin die Stimme hörte, Alypius aber nichts vernahm? Unglaubhaft ist auch das seltsame Zusammentreffen der seelischen Not Augustins und der Kinderstimmen. Courcelle weist überdies auf eine psychologische Schwierigkeit hin. Kann man so fragt er, es sich wirklich vorstellen, daß dieser hochgebildete Mann die Entscheidung über sein späteres Leben von einem zufälligen Kinderspiel und von einem Bibelorakel abhängig macht (ATh 259)? Um diese Unmöglichkeit noch eindringlicher zu machen, überträgt er das Erlebnis in die Gegenwart: Was würde der geistliche Leiter eines Priesterseminars sagen, wenn ein Kandidat auf Grund eines solchen Erlebnisses sich zum zölibatären Leben berufen glaubte? Schließlich scheint die von Courcelle vorgeschlagene Deutung des „Tolle lege" auch mehr dem christlichen Denken gerecht zu werden, da das Wirken der Gnade nicht an Zufälligkeiten haftet, sondern sich mit inneren Entscheidungen und Entschlüssen verbindet. Hat sich nicht auch die Kirche gegen solch romantische Praktiken wie das Bibelorakel öfters ausgesprochen, hat sich nicht Augustin selbst dagegen gewandt?[6])

Diese hier nur in groben Umrissen wiedergegebene Meinung sucht der gelehrte Verfasser scharfsinnig durch eine bewundernswerte Fülle von Belegen aus Augustin und seiner Umwelt zu erhärten. Seine Darlegungen sind gewiß nicht von vornherein von der Hand zu weisen. Selbst P. F. Cayré, der ATh (144—151; 244—52) die Auffassung Courcelle's zunächst scharf angegriffen hatte, räumt ihm nach dessen Erwiderung (ATh 253—260) in einem „Essay de conciliation" ein, daß es sich beim „Tolle lege" nicht um eine reale Stimme handle, sondern um eine innere Wahrnehmung, die durch göttliches Eingreifen verursacht gewesen sei (ATh 270). Ganz allgemein könnte man ja auch zugunsten der literarischen Form ins Feld führen, daß Augustin „einer der größten Künstler des Gedankens und zugleich einer der intuitivsten poetischen Denker" war, der immer und in erster Linie Künstler blieb.[7])

Und doch scheinen mir die Behauptungen Courcelle's nicht ungeprüft und ohne Widerspruch hingenommen werden zu können. Bedenken erheben sich zunächst von philologisch-historischer Seite, mehr aber noch von der theologischen her.

Fürs erste: Die Stelle in den Confessiones erweckt von vornherein den Eindruck eines historischen Berichtes, und dies auch in den Punkten, die nur literarische Einkleidung sein sollen. Gerade die Erwähnung bestimmter Einzelheiten, die man doch auch sonst als Kriterien für die Geschichtlichkeit anzusehen pflegt, legen dies nahe, die Schilderung des Ortes, der Zeit, die Art und Weise, wie Augustin mit Alypius redet, wie er ihn verläßt; ausdrücklich betont Augustin, was den Willen zur geschichtlichen Treue erst recht hervorhebt, daß ihm manches nicht mehr so gegenwärtig sei, wie es war, z. B. seine körperliche Haltung unter dem Feigenbaum. Oder er sagt eigens, daß er zwar nicht mit denselben Worten, wie er sie hier mit einem Psalmvers wie-

---

5) Nach Courcelle (H 43) ist die Gartenszene höchst dramatisch, alles ist in Lärm und Rufen: Das Murmeln der Vanitates, die Worte der Continentia, Gewitterstimmen, die Klagen Augustins, das Rufen des „Tolle lege". Alle diese Stimmen sind aber nur innere Stimmen, nach außen gesehen handelt es sich nur „um eine stumme Szene, einen geschichtlichen Ablauf ohne Worte".

6) ATh 255; das Urteil Augustins ep. 55,37 (CSEL 34, 2, 212).

7) Van der Meer, Augustinus der Seelsorger (Köln 1951) 14.

dergibt, aber doch dem Sinn nach so gesprochen habe. Nachdem er die Stelle bei Paulus gelesen hatte, so betont er eigens, habe er seinen Finger oder sonst ein Zeichen in den Codex gesteckt und ihn geschlossen. Mitten in der Angabe dieser Einzelheiten steht nun auch das „Tolle lege".

Der Verteidiger der literarischen Fiktion wird nun freilich erwidern, darin bestehe eben die Kunst, einen Bericht so zu gestalten, daß unter dem Schleier der als Wirklichkeit erzählten Handlung sich ein geschichtlicher Kern verbergen kann, ohne daß die äußere, erdichtete Handlung unwirklich erscheint.

Diesem Einwurf sei folgendes entgegengehalten. Erstens: Solange die berichteten Einzelheiten als geschichtliche Tatsachen möglich sind, verdienen sie nach Maßgabe des ganzen Tenors des Berichtes Glauben. Nur wenn solche Umstände als bloße Ausschmückung offen zu Tage liegen, ist eine literarische Fiktion anzunehmen. Diese darf aber nicht so verschleiert sein — zweitens —, daß sie als solche kaum mehr zu erkennen ist und bald diese, bald jene Deutung zuläßt. Wie eine Allegorie bei Augustin ausschaut, dafür hat er einige Zeilen oben ein Beispiel gegeben, das nicht lehrreicher sein könnte, das Auftreten der Sinnlichkeit und der Enthaltsamkeit. Wer denkt aber beim Feigenbaum, unter den sich Augustin legt, in erster Linie an das Wort des Herrn an Nathanael: „Noch ehe Philippus dich rief, habe ich dich unter dem Feigenbaum gesehen" (Jo 1,48), wer bei der vicina domus an das himmlische Haus, das sich dem Reumütigen nähert, wer bei dem Gesang spielender Knaben und Mädchen (!) an den Vortrag des jugendlichen Lektors in der Kirche, wer beim Singen dieser Stimmen an die Musik und den Reigen, die der verlorene Sohn hört, als er sich „dem Hause näherte"? Das sind doch weit hergeholte Anklänge, um so weniger überzeugend, je mehr sie ganz verschiedenen Situationen angehören. Wenn Courcelle einmal die Frage stellt, wie sich die Gartenszene, als wirkliches Geschehnis aufgefaßt, in die Art und Weise einfügt, wie Augustin sonst himmlische Stimmen vernimmt, so könnte man umgekehrt fragen, ob im Schrifttum des Kirchenvaters sich eine ähnliche Einkleidung eines historischen Berichtes findet, wie sie hier vorliegen soll.[8]) Und drittens scheint diese Deutung auch deswegen bedenklich, weil sie die Geschichtlichkeit des ganzen 8. Buches auch in anderen Einzelheiten ins Wanken bringt. Eines seiner Hauptargumente sieht Courcelle, wie gesagt, darin, daß Augustin bei seiner Bekehrung dem Beispiel des hl. Antonius folgt, den das zufällige Hören eines Wortes der Hl. Schrift zum Aszeten gemacht hatte. Auch Augustin erfährt die lebensbestimmende Macht eines Schriftwortes. Handelt es sich aber hier nur um einen literarischen Topos, dann müßte man folgerichtig die literarische Fiktion noch weiter ausdehnen und auch das Gespräch miteinbeziehen, in dem Ponticianus ohne besonderen Grund vom ägyptischen Mönchtum zu erzählen beginnt (8, 6, 15). Sein Bericht wäre, in diesem Sinn literarisch gesehen, viel besser motiviert. Er stellte ebenso wie die dabei erwähnte Bekehrung der zwei kaiserlichen Offiziere in Trier die literarische Vorbereitung auf die Gartenszene dar. Man könnte die Wahrscheinlichkeit einer hier vorliegenden Fiktion noch durch die Parallelen bekräftigt finden, die sich zwischen beiden Szenen ergeben: Wie Augustin befinden sich auch die beiden Höflinge in Trier in einem Garten, sie bekehren sich wie Augustin und Alypius zur gleichen Zeit, und zwar beidesmal bei der Lesung eines Buches; wie Augustin und Alypius die Mutter Monnica voller Freude gratuliert, so den beiden Offizieren Ponticianus. So könnte man mit gutem Recht sagen, die ganze Erzählung des Ponticianus habe nur die Funktion einer vorbereiteten Szene für die literarische Fiktion, in die der Höhepunkt des Dramas gekleidet ist. Wo liegen aber bei solcher Betrachtungsweise, so fragen wir besorgt, die Grenzen zwischen geschichtlichem Bericht und dichterischer Gestaltung?

Wollen wir also die Geschichtlichkeit des Berichtes doch noch einmal erwägen, so ist zunächst die Frage von Bedeutung, ob sie überhaupt möglich oder wahrscheinlich ist. Wie steht es mit den Schwierigkeiten, die sich von der Geschichte her ergeben? Es ist freilich richtig, daß wir, ebenso wie Augustin, kein Kinderspiel aus der Antike kennen, in dem die Worte „Tolle, lege" vorkämen. Es ist aber zu bedenken, daß unser Wissen über antike Spiele überhaupt mangelhaft ist. Man braucht nur den langen Artikel von H. Lamer bei Pauly-Wissowa (13, 1900—2029) durchblättern, wo man häufig auf ein non liquet stößt.[9]) Unter den verschiedenen Versuchen, das Rätsel zu lösen, weist die Annahme A. von Harnacks[10]) doch einen möglichen Weg. Danach ist das „Lege" im

---

[8]) Wie freudig Courcelle auch die kleinsten Anspielungen und Parallelen aufspürt und festhält, sieht man etwa daraus, daß er die τράπεζα (Altar) im Bericht, wie Daniel Stylita zu seinem Namen kommt, mit der m e n s a lusoria vergleicht, auf der der Kodex des hl. Paulus im Zimmer (!) Augustins liegt (8,6,14): V 201, Anm. 24.

[9]) Zusammenfassend Sp. 2029: „Unsere Kenntnis antiker Brettspiele ist lückenhaft". Ähnlich H. B l ü m n e r, Die röm. Privataltertümer (Mch. 1911) 417.

[10]) „Die Höhepunkte in Augustins Konfessionen" in: Aus der Friedens- und Kriegsarbeit (Gießen 1916) 90; zustimmend zitiert bei G. W u n d e r l e, Einführung in Augustins Konfessionen (Augsburg 1930) 26 Anm. 1.

Kinderspiel nicht als Lesen, sondern Heben zu verstehen. Es paßt in ein Schiffspiel, bei dem das „Tolle lege" ein Kommando an die Matrosen wäre, den Anker zu lichten und die Taue aufzuziehen, oder es gehört zu einem Brettspiel, wo die Steinchen nach einer bestimmten Ordnung zusammenzu„lesen" waren. Ausrufe sind ja bei Spielen selbstverständlich und auch aus dem Altertum überliefert. Zum mindesten müssen die beiden Imperative in die Umwelt der Spiele gepaßt haben, auch bei der Annahme einer Fiktion, sonst wäre der Satz unverständlich: „cogitare coepi, utrumnam solerent pueri in aliquo genere ludendi cantitare tale aliquid." [11]) Eine andere Schwierigkeit bei Annahme einer wirklichen Stimme sieht Courcelle ferner darin (V 195), daß der Gesang nach Augustin vom benachbarten Haus, nicht vom Freien her kam, wie es bei italienischen Kindern zu erwarten wäre. Hier genügt es aber, das de vicina domo von der Richtung her zu verstehen, von der die Stimme kam. Ferner habe auch Alypius nichts vernommen. Dies ist zunächst ein argumentum ex silentio, da darüber nichts gesagt ist, dann heißt es aber eigens, daß Augustin sich remotius von Alypius entfernt habe. Was schließlich das „quasi pueri an puellae" angeht, das auf eine fingierte Stimme anspiele, so genügt es, das quasi so aufzufassen, daß Augustin damit nur sagen wollte, es sei nicht zu unterscheiden gewesen, ob es die Stimme eines Knaben oder Mädchens war.[12])

Doch wichtiger als die Zerstreuung dieser kleinen Bedenken, die Courcelle auch nur im Vorübergehen streift, scheint die Antwort auf die Frage, ob die Szene, als Wirklichkeit genommen, psychologisch möglich ist, und ob die vorgetragene Deutung dem theologischen Gehalt der Stelle gerecht wird.

Was das erste angeht, so sei eine grundsätzliche Bemerkung über literarische Topoi und geschichtliche Wirklichkeit vorausgeschickt, da ja auch hier ein hagiographisches Schema zugrunde liegen soll. Der Nachweis solcher Topoi in den Quellen macht ihren Entdecker allzusehr geneigt, in ihnen ohne Unterschied reine Legendenbildung zu sehen, die von Hagiograph zu Hagiograph weiter übernommen wurde. Es geht m. E. zu weit, diese nur literarische Abhängigkeit der einzelnen Viten gelten zu lassen und die Möglichkeit eines wirklichen Geschehens von vornherein auszuschließen oder grundsätzlich anzuzweifeln. Wir müssen doch auch das Beispiel im Auge behalten, das von einem Heiligenleben auf das andere lebendig weiterwirken konnte. Courcelle zieht diese Möglichkeit auch in Erwägung (V 201), glaubt aber in unserem Fall nicht daran. Ist es aber zu viel verlangt zu glauben, daß der hl. Antonius wirklich durch die in der Kirche gehörten Worte der Hl. Schrift das Mönchsleben begann? Schließlich wird ja die Frage auch aktuell, wenn wir an Szenen der Hl. Schrift selbst denken. Sollte es nur eine literarische Einkleidung sein, wenn Jesus in der Synagoge von Nazareth die Schriftrolle öffnet und auf die Stelle trifft: „Der Geist Gottes ruht über mir..." (Lk. 4,17 ff.), oder wenn der Kämmerer in der Apg. (8,27 ff.) die Stelle aus Isaias liest, die sich auf den leidenden Gottesknecht bezieht? Dies zu behaupten würde nichts anderes sein als ein Schritt zur „Entmythologisierung" des NT und auch der Heiligenleben. Nein, das lebendige Wort Gottes ragt zur rechten Zeit entscheidend in das Leben herein, manchmal auch in Formen, die das gewöhnliche Auge als Zufall ansprechen möchte.[13]) Greifen wir zur Bekräftigung dieser Wahrheit zu einer Art moderner Konfession, zu den Lebensaufzeichnungen der hl. Theresia vom Kinde Jesu, wo es sich freilich nicht wie bei Augustin um eine Bekehrungsszene handelt. Immerhin ist es ein ähnliches Verhalten, dessen Geschichtlichkeit außer Zweifel steht. Bevor sie an ihre Lebensbeschreibung geht, betet sie zur Muttergottes, dann öffnet sie das Evangelium. „Mein Blick fiel auf die folgenden Worte: 'Jesus stieg auf einen Berg und rief zu sich, die er wollte' (Mc. 3, 13). Diese Worte enthalten wohl das Geheimnis meines Berufes, meines ganzen Lebens." [14]) Als sie in Rom der Papstmesse beiwohnte, mit dem Gedanken bei der anschließenden Audienz Leo XIII. um die Erlaubnis eines frühzeitigen Eintritts in den Karmel zu bitten, bezieht sie die Worte des Tagesevangeliums auf sich: „Fürchte dich nicht, du kleine Herde! Denn es hat meinem Vater gefallen, euch das Reich zu geben. — Nein, ich fürchtete nichts; ich hoffte, bald würde das Reich des Karmels mein eigen sein." [15]) Die Wirklichkeit des

---

11) Vgl. z. B. occide, das Lamer (a.a.O. 1945) als Kraftspruch deuten will. In einem griechischen Brettspiel kommt der Ausdruck ἀνταναίρεσις für den geschlagenen Stein vor (a.a.O. 1932). Das läge nahe dem tollere.

12) Vgl. Forcellini, Tot. Lat. Lex s. v.: „omnino similitudinem significat, vel veram, vel cogitatam tantum".

13) Gewiß haben sich manche Konzilien gegen das Bibelorakel gewandt; vgl. oben Anm. 6. Man muß aber unterscheiden, zu welchem Zweck die Bibel aufgeschlagen wurde. So denkt auch Augustin, wenn er sich dagegen ausspricht, an die Befragung der Hl. Schrift „ad negotia saecularia, ad vitae huius vanitates" (a.a.O. Anm. 6). H. Günter, Psychologie der Legende (Freiburg 1949) 214 sagt zudem: „Die Hl. Schrift wurde ihres besonderen Charakters wegen von dem Verbot der Losung ausgenommen".

14) Geschichte einer Seele, Volksausgabe (Kirnach-Villingen 1931) 3.

15) a.a.O. 102.

hier Erzählten wird niemand in Zweifel ziehen, auch wenn die Heilige diese Praxis irgendwo gelesen hat, was durchaus möglich wäre. Sollte bei Augustin, den die Gnade nun schon an den Rand der Entscheidung geführt hatte, nicht auch eine außerordentliche Fügung möglich gewesen sein? Vielleicht mag nun einer sich noch mit dem „Bibelorakel" abfinden, das dadurch noch leichter annehmbar wird, da der Heilige nicht die ganze Bibel, sondern nur die Paulusbriefe bei sich hatte[16]); doch wird er das „Tolle lege" weniger glaubhaft finden. Wenn man sich aber an andere seltsame Fügungen bei Bekehrungen erinnert, so fällt auch diese Szene nicht vollends aus dem Rahmen der Möglichkeit. Im Leben der Heiligen mehr bewanderte Leser wüßten vielleicht für unseren Fall bessere Beispiele anzuführen als das, das K. Adam für die erleuchtende Kraft der Gnade erzählt[17]): „Als Fr. Hetsch, der protestantisch erzogene Arzt, auf dem Wege zum Schönenberg bei Ellwangen eine von den Wallfahrern verlorene Medaille fand, da strahlte ihm in dieser unscheinbaren Medaille der ganze Wunderbau der katholischen Glaubenslehre wie in einem Zauberlicht auf." Gewiß decken sich die Beispiele nicht, sie haben aber doch das Gemeinsame, daß an einem harmlosen, zufälligen Geschehen die Gnade einsetzte.

Man kann dem freilich entgegenhalten, die Überprüfung solcher Erlebnisse, ob Wirklichkeit oder Legende, entzieht sich dem Zugriff der historischen Wissenschaft. In gewissem Sinn ist das richtig, weil es hier um Vorgänge geht, die nicht mehr in ihren Bereich gehören, sondern in erster Linie auf dem Glauben ruhend, den Theologen interessieren. Und damit kommen wir zu dem eigentlichen theologischen Problem, das P. Cayré zur Verteidigung der traditionellen Auffassung auf den Plan gerufen hat. Mit der Annahme einer literarischen Fiktion hängt dies freilich nicht unmittelbar zusammen. Doch kann sich Courcelle der Frage nicht entziehen, was schließlich den Kern der literarischen Darstellung ausmacht. Er faßt die Bekehrung, wie schon gesagt, als innere Erleuchtung auf, die Augustin zur Ablegung des Keuschheitsgelübdes veranlaßt. Diese Bereitschaft erscheint nach ihm zudem als die Frucht einer logischen, allmählichen Überlegung, bei der die Gnade zum endgültigen Entschluß nur als eine Art helfender Concursus mitgewirkt habe (H. 45).[18]) Das heißt aber doch die Gnadenstunde Augustins gründlich verkennen. Ihr Höhepunkt liegt nicht, wie es hier scheint, in der inneren Stimme, die den Heiligen zur Lesung der Schrift drängt und ihn die Logik des enthaltsamen Lebens erfahren läßt, sondern in dem Augenblick, wo sich nach der Lesung „das Licht der Sicherheit" über ihn ergießt, und zwar mit einem Schlag, plötzlich (statim). Dieses Licht ist nichts anderes als die Hinkehr Gottes zu ihm in der Gnade der Rechtfertigung. Es geht also nicht darum, daß Augustin nur eine Teilgnade bekam, etwa die des Entschlusses zu einem keuschen Leben, sondern die Gnade der Bekehrung schlechthin. So hat jedenfalls die Tradition bisher die Gartenszene aufgefaßt.[19]) Man wende nicht ein, die Rechtfertigung sei erst bei der Taufe erfolgt. Gerade Augustin ist bei aller Überzeugung von der Heilsnotwendigkeit der Taufe ein Zeuge dafür, daß die Akte des Glaubens und der Liebesreue mit dem Verlangen nach der Taufe schon die Gnade der Rechtfertigung bewirken.[20]) Mit Recht sieht P. Cayré die entscheidensten Worte in dem Satz: statim quippe cum fine huiusce sententiae quasi luce securitatis infusa cordi meo omnes dubitationis tenebrae diffugerunt. Man darf aber auch die Umgebung dieser Worte im 12. Kap. des 8. Buches und zu Beginn des 9. Buches nicht vergessen. Dann wird man sogar ohne Mühe selbst die Akte finden, die das Konzil von Trient (Denz. 798), ohne

16) Vgl. Utto Riedinger, diese Ztschr. 1 (1951) 431—434.

17) Christus, unser Bruder (Regensburg, 1947) 181.

18) Als Parallele zu 8,11,29, bzw. 7,21,27 der Conf. zieht Courcelle Contra Acad. 2,2,5 (CSEL 63,27) heran. Dies ist nur für 7,21,27 möglich, da es sich in den Conf. um zwei verschiedene Zeiten der Pauluslektüre handelt. Vgl. Theiler a.a.O. 121 (vgl. oben Anm. 1). Schon daß es dort (contra Acad. a.a.O.) heißt: „quantulocumque iam lumine asperso tanta se mihi philosophia facies aperuit", hätte davor warnen müssen, diese Stelle mit der unseren (8,11,29) gleichzusetzen, wo gesagt wird: „luce securitatis infusa cordi meo omnes dubitationis tenebrae diffugerunt".

19) Vgl. z.B. O. Bardenhewer, Geschichte der altchristl. Lit. IV (Freiburg 1924) 440; G. Wunderle a.a.O. 52 (vgl. oben Anm. 10); hier auch das Urteil von J. Mausbach, Die Ethik des hl. Augustin I (Freiburg 1909) 9: „Die Tradition versteht unter der Bekehrung Augustins . . . die volle Hingabe der Person an die Lehre und Heilsanstalt Christi, mit anderen Worten die rückhaltlose Unterwerfung unter den Glauben und die Heilsgebote der Kirche. Diese Unterwerfung hat Augustin nicht früher und nicht später vollzogen als bei jenem Ereignis im Garten zu Mailand". Ähnlich auch K. Holl (zit. bei Wunderle a.a.O. 57—59), der dazu sagt, die kath. Kirche habe Augustin immer richtiger verstanden als ihre Gegner.

20) Für die kirchl. Lehre vgl. M. Schmaus, Kath. Dogmatik III, 2, 3 u. 4 (München 1951) 312 f., 321 ff.; J. Pohle, Lehrbuch der Dogmatik III 2 (Paderborn 1933) 143 ff., wo Aug. de bapt. c. Donat 4,21 (CSEL 51, 255) zitiert ist: „Nec ergo dubito catechumenum catholicum divina caritate flagrantem haeretico baptizato anteponere . . . Melior est enim centurio Cornelius nondum baptizatus Simone (Mago) baptizato; iste enim et ante baptismum Spiritu Sancto impletus est, ille et post baptismum immundo spiritu inflatus est". Weitere Belege für Augustin siehe DictThéolCath. VIII 2, 2098 f; Thomas von Aquin, Sth 3,68,2 ad 1: „Ille autem, qui desiderat per baptismum regenerari ex aqua et Spiritu Sancto, corde quidem regeneratus est, licet non corpore".

sie alle zusammen für notwendig zu erklären, zur Rechtfertigung des Sünders fordert: Glaube[21]), Furcht[22]), Hoffnung[23]), Liebe[24]), Reue[25]), Vorsatz[26]). Wenn zunächst der Entschluß zum ehelosen Leben als erste Wirkung der Bekehrung mehr in den Vordergrund tritt, so hängt dies damit zusammen, daß die Sinnlichkeit die letzte zu überwindende Schwierigkeit für Augustin bedeutete.[27]) Weil nun auch dieses Hemmnis gefallen ist, befindet sich der Heilige in der Erfüllung des Traumgesichts Monnikas auf der regula fidei, er ist in seinem Glauben ausgerichtet auf Gott. Angesichts dieser Rechtfertigungsgnade scheint mir die Meinung P. Cayré's nicht notwendig zu sein, wonach Augustin in diesem Augenblick besondere mystische Gnaden erhalten habe, die von der hl. Theresia von Avila sogenannte gratia unionis, die den Menschen bereit mache zu großen Entschlüssen (ATh 262). Denn Größeres kann der Mensch auf dieser Welt nicht empfangen als die Gnade der Rechtfertigung. Augustin, der Lehrer der Gnade, hat dies gewußt, und der hl. Thomas ist ihm in dieser Ansicht gefolgt. „Maius opus est, ut ex impio iustus fiat, quam creare caelum et terram. Caelum enim et terra transibit; praedestinatorum autem salus et iustificatio permanebit."[28]) Das Keuschheitsgelübde brauchte keine eigene Motivierung mehr. Es ist genügend erklärt in der Rechtfertigungsgnade als solcher, ferner in manchen Umständen, die Augustin schon vorher daran denken ließen. Mit Alypius hatte er früher schon über diese Frage gesprochen (6, 12, 21), der Zölibat des hl. Ambrosius hatte zum mindesten auf ihn Eindruck gemacht, wenn er ihn auch für eine unmögliche Last hielt (6, 3, 3), die Frau, mit der er bisher zusammenlebte, war nach Afrika zurückgekehrt, um ein klösterliches Leben zu beginnen (6, 15, 25). Hinzu kam das Beispiel der Mönche, von dem ihm Ponticianus ausführlich erzählt hatte. Das konnte nicht ohne Eindruck auf ihn bleiben. In der Kraft der Rechtfertigungsgnade kam dazu auch der Entschluß.

In dieser Deutung der Bekehrung Augustins wissen wir uns in Übereinstimmung mit der Lehre der Kirche und dem Heiligen selbst, dem doctor gratiae. Gerade deswegen ist es uns ein Anliegen, seine Gnadenstunde in rechter Weise zu sehen. Die Frage nach der literarischen Darstellung, ob Fiktion oder historisches Geschehen auch der Begleitumstände, hängt von der Beweiskraft der jeweiligen Argumente ab. Doch möchte es uns scheinen, daß die Gründe, die für die alte Auffassung vorgetragen wurden, einiges Gewicht besitzen.

---

21) Das ganze 6. und 7. Buch ist nichts anderes als der Weg zum wahren Glauben. Zu Beginn des 8. Buches ist Augustin in ihm schon begründet, wenigstens theoretisch. Aber auch alle anderen Zweifel verschwanden im Augenblick der Bekehrung: Omnes dubitationis tenebrae diffugerunt.

22) Er betet: „Usquequo, domine, irasceris in finem? ne memor fueris iniquitatum nostrarum antiquarum" (8,12,28).

23) Vgl. die Worte der Continentia: „Proice te in eum, noli metuere; non se subtrahet, ut cadas: proice te securus, excipiet et sanabit te" (8,11,27).

24) Vgl. das Gebet zu Beginn von Buch 9: „O domine, ego servus tuus . . . bonus et misericors . . . vera tu et summa suavitas"; ferner: „sagittaveras tu cor nostrum caritate tua" (9,2,3).

25) „Flebam amarissima contritione cordis mei" (8,12,29).

26) „Ut nec uxorem quaererem nec aliquam spem saeculi huius" (8,12,30). Vgl. auch das weitere Leben in Cassiciacum vor der Taufe und die Auslegung des Ps. 4 in 9,4,8—9: „Inhorrui timendo ibidemque inferbui sperando et exultando in tua misericordia, pater" (9). Die Anmeldung in die Katechumenenliste zur Taufe an Ostern: 9,6,14.

27) Vgl. den Anfang von Buch 8, oben S. 229

28) Sth 1/2, 113, 9c.

Eine deutsche Eheschließungsformel am Ende des Mittelalters

Von F. J. Peters, Bonn.

Wegen ihres religiösen Gehaltes hat die christliche Ehe von Anfang an unter der besonderen Obhut der Kirche gestanden. Der Apostelschüler Ignatius von Antiochien schreibt in seinem Briefe an Polykarp von Smyrna: „Es gehört sich, daß Bräutigam und Braut mit Gutheißung (meta gnomes) des Bischofs die Verbindung eingehen, damit die Ehe nach dem Willen des Herrn zustande komme und nicht nach sinnlicher Begierde" (Kap. 5). In seiner Schrift über die Ehrbarkeit erklärt Tertullian mahnend: „Geheime Ehebündnisse, d. h. solche, die nicht bei der Kirche eingegangen sind, laufen Gefahr auf gleiche Art wie Ehebruch und Hurerei beurteilt zu werden" (Nr. 4). Demgegenüber preist er die Würde des kirchlich gesegneten Ehebundes am Schluß des 2. Buches an seine Frau (II, 9): „Woher soll ich die Worte nehmen, das Glück einer Ehe zu schildern, die vor der Kirche eingegangen, durch die Darbringung (des eucharistischen Opfers) bestätigt, mit dem Segen besiegelt ist, welche die Engel ansagen und der himmlische Vater anerkennt." Tertullian hebt eine doppelte Auszeichnung der kirchlich geschlossenen Ehe hervor: die *oblatio* und die *benedictio*. In den liturgischen Büchern der alten Zeit finden beide ihre Ausprägung. Das römische Sacramentarium Leonianum enthält ein Meßformular zur Velatio nuptialis und bezeichnet in der Sekret das Opfer als „munus oblatum pro sacra lege coniugii". Außerdem bringt es ein längeres Segensgebet über die Braut (ed. Feltoe 1896, p. 140 ssq.). Dieser Brauch und einzelne der Formeln bestehen noch heute im Missale Romanum.

Mit der dogmatischen und kirchenrechtlichen Entwicklung der Lehre von Ehesakrament rang sich die Erkenntnis immer klarer durch, daß für das Zustandekommen der Ehe *der freie Konsens* der Brautleute wesentlich sei. Papst Nikolaus I. spricht davon in seiner Antwort auf die Anfragen der Bulgaren vom November 866: „Nach den Gesetzen genügt allein der Konsens jener, um deren Ehebund es sich handelt. Wenn dieser Konsens allein bei der Heirat fehlt, sind alle übrigen Feierlichkeiten, auch selbst der Beischlaf, unwirksam" (Denzinger-Bannwarth, Enchiridion Symbolorum. 1913, 12. Aufl. Nr. 334). Diese Einsicht drängte dazu, daß Braut und Bräutigam ihren ehelichen Willen „im Angesicht der Kirche" erklärten. Zunächst gaben ganz kurze Sätze den Willen der Nupturienten bei der Kopulation kund. Die Trier Synode von 1227 bestimmt die Formel: „Accipio te in meam uxorem, bzw. meum maritum" (C. J. Hefele, Konziliengeschichte. 1886, V, 948 Nr. 5). Sie steht schon in einem Erlaß des Papstes Alexander III. († 1181), der ins Corpus iuris canonici überging (c. 3, X de sponsa duorum 4, 4).

An vielen Orten wurde diese Eheschließung mit Willenskundgebung der Brautleute bei *der Kirchtüre* vollzogen, und manche Dom- und Pfarrkirchen des Mittelalters haben eine eigene Brauttüre, ein Nebenportal mit entsprechendem

Figurenschmuck, wo der Geistliche das Brautpaar empfing und Zeuge der Eheerklärung wurde. Von dort geleitete er den Hochzeitszug zum Altare, wo er das hl. Opfer darbrachte und den Ehesegen erteilte (Näheres bei L. Eisenhofer, Handbuch der katholischen Liturgik. 1933. II, 415 f.).

Nur langsam ging die Konsenserklärung beim Eheabschluß in die *liturgischen Bücher* ein. Wir vermissen sie in den neun Drucken des Missale Coloniense von 1481 bis 1525, das sich auf die Brautmesse, die Ringsegnung und eine Reihe von Segensgebeten über die Neuvermählten beschränkt. Ebensowenig ist in der ältesten gedruckten Agende der Erzdiözese Köln um 1485 die Rede davon (A. Schönfelder, Liturgische Bibliothek. 1904. I, 97 f.). Umsomehr fällt es auf, daß in einem handgeschriebenen Pergamentmissale der Pfarrkirche *St. Martin in Euskirchen* (Erzbistum Köln) aus dem Ende des 15. Jahrhunderts eine ausführliche Eheerklärung in deutscher Sprache sich vorfindet, und zwar in der dort üblichen Sprech- und Schreibweise. Sie lautet: „Js nu vr begerde uch zo veranderen ind zosamen verbynden durch dat sakrament der hilgen ee vch neit da van zo scheiden noch vmb leiff noch vmb leit. umb gelt noch vmb goid. vmb lijden noch verdreys. noch vmb geinre anderley sachen de her tusschen komen moicht. en sal noch en mach uch hievan entschuldigen noch dit Sakrament zo vernichtigten dan de doit. Js dit dan ur meynunck inde begerde ind geloefft vrre eyn dem anderen nu vortan dit vast inde stede bis in den doit zo halden. so sprecht ya." In hochdeutscher Fassung: „Ist nun Euer Begehren, Euch zu verändern und zusammen zu verbinden durch das Sakrament der heiligen Ehe, Euch nicht davon zu scheiden weder um Liebe noch um Leid, weder um Geld noch um Gut, weder um Leiden noch Verdruß, noch um keine andere Sachen, die hier dazwischen kommen möchte, soll oder kann Euch hiervon entschuldigen (= als Entschuldigung dienen, frei machen) noch das Sakrament zunichte machen als der Tod. Ist dieses dann Eure Meinung und Begehren und gelobt Ihr einer dem anderen nun fortan dies fest und unveränderlich (getreu) bis in den Tod zu halten, so sprecht: Ja." Herr Dr. M. Zender vom Institut für geschichtliche Landeskunde der Rheinlande an der Universität Bonn, der zuvorkommender- und dankenswerterweise die Übersetzung zur Verfügung gestellt hat, bemerkt noch erläuternd hinzu: verändern bedeutet noch heute in rheinischer Mundart die Ehe eingehen, aus dem jungfräulichen Stand in den Ehestand hinüberwechseln. Alte Formen (ind = und, tuschen, vast, van = von) weisen auf die Gegend nördlich der Ahr.

Der eheliche Konsens wurde entweder in einem Aussagesatz von den Brautleuten gegeben, wie in der Trierer Vorschrift von 1227, oder durch eine Frage bzw. Aufforderung vom Geistlichen ermittelt. Die Euskirchener Formel gibt diese Erkundung nicht in einem knappen, begrifflich-abstrakt geprägten Satze, sie ist vielmehr nach der germanischen Rechtssprache alter Weistümer anschaulich-konkret gehalten und in fast poetisch gehobener Art ausgedrückt. Darin bekundet sich die Ehrfurcht vor der Heiligkeit der Ehe, das Bemühen, die Unauflöslichkeit des Ehebandes eindrucksvoll darzustellen und die unwandelbare Treue gegen den Wandel der Zeiten und der menschlichen Gesinnungen zu sichern. Was heute dem voraufgehenden Brautunterricht als Aufgabe zufällt, ist hier mit dem heiligen Akt der Eheschließung selbst wirksam verbunden. Mit Interesse lesen wir in religiösen Lehrschriften der damaligen Zeit ähnliche Unterweisungen über die Ehe. So schreibt der Kartäusermönch Erhard Grosse von Nürnberg in seinem Doktrinale (Augsburg 1485, II, 18): „Wie der Mann soll halten sein Weib. Die Menschen, die treu sind einander und sich liebhaben in dem Sakrament des Glaubens, also

daß sie Böses und Gutes, Armut und Reichtum tragen in gleicher Hulde, ohne daß sie die ehelichen Werke vernachlässigen, beide in Gesundheit und Siechtumb, bei solchen Eheleuten ist in diesem Leben nichts kurzweiliger; wo dagegen ist Zänkerei und Ehebrechen, es sei in Armut oder Reichtum, so ist nichts grausamer und verdrießlicher" (F. Falk, Die Ehe am Ausgang des Mittelalters. 1908, S. 37).

Von vornherein kann man annehmen, daß die oben mitgeteilte Formel *kein liturgisches Eigengut* der Kirche von Euskirchen darstellt. Die von E. Martène gesammelten Riten des Eheschlusses verraten eine im Spätmittelalter fortschreitende Erweiterung der Konsensformeln (De ant. eccles. ritibus lib. I cap. IX art. 5 ordo 9—14. Bassani 1788 tom. II p. 134—39). Aus dem Rituale der *Lütticher Diözese* entnimmt er einen Text, der sich dem Euskirchener einigermaßen annähert. Allerdings wird dem Brautpaare nicht das Jawort abgefordert, sondern eine Willenserklärung von nachfolgendem Wortlaut: Braut und Bräutigam reichen sich die rechten Hände, der Priester umwindet sie mit der Stola und spricht: „In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti inchoetur mysterium". Dann wendet er sich an den Bräutigam und läßt ihn deutlich und vernehmlich sprechen: „Ego N. N. do fidem meam matrimonialem in sacro fonte acceptam N. N., quam hic manu teneo, et eandem in legitimam uxorem accipio et iuro, me numquam eandem relicturum, neque propter meliorem, neque ditiorem, neque pulchriorem, neque nobiliorem, neque ob ullum defectum, quem Deus ei possit immittere; sed iuro, me fideliter praestiturum ei, quod bonus maritus tenetur praestare uxori suae legitimae usque in horam mortis. Sic me Deus adiuvet et omnes Sancti eius" (Ordo XIV).

Die Diözese Lüttich näherte sich damals mit ihren Bezirken Aachen, Eupen, Stablo und St. Vith dem Dekanat Zülpich, zu dem Euskirchen gehörte. Sie zählte zur Kölner Kirchenprovinz, und ihre heiligen Bischöfe, wie Servatius, Lambertus, Hubertus, waren und sind auch in Köln hochverehrt. In bemerkenswerten Beziehungen zu Köln und den Kölner Heiligtümern stand die hl. Juliana von Lüttich († 1258). Auf sie geht die Einführung des Fronleichnamsfestes zurück, das mit seiner Prozession schon früh in Köln Aufnahme fand (H. Kellner, Heortologie. 3. Aufl. 1911 S. 91—94). Es ist nicht verwunderlich, daß bei solchen nachbarlichen Beeinflussungen auch im Ritus der Eheschließung gleichartige Bräuche im Lütticher Gebiet und auf Kölner Boden auftreten.

Die Verbreitung ausführlicher Konsensformeln im Eheritus sei noch durch drei Beispiele illustriert. Das erste liefert ein Manuale sive Officiarium curatorum von *Cambrai* 1562: „Anne, ou N., je vous prens à femme et espouse et vous promez et iure par la foy de mon coeur, par le sainct Baptesme, que j'ay receu, et par ma part de paradis, que je vous porteray foy et loyauté de mon corps et de mes biens, que j'ay, auray ou acquerir pourray. Et ne vous changeray ou abandonneray pour meilleure ne pire: pour plus belle, ne plus laide: pour plus riche, ou plus poure: Mais vous garderay ou garder feray comme moymesme en tous estatz que Dieu vous voudra mettre tous les jours de nostre vie si comme nostre Dieu la estably, l'escriture tesmoigne et nostre mere saincte Eglise garde." Ähnlich spricht die Braut (S. 56). Diese Fassung beleuchtet auch den Aufbau und einzelne Wendungen der Lütticher Formel und führt sie uns in der Volkssprache mit der damals üblichen Schreibweise vor.

An zweiter Stelle folge das hochkirchliche *Book of Common Prayer*, das die katholischen Gebete und Gebräuche des Bistums Salisbury weitgehend bewahrt

und in die englische Sprache übertragen hat. In der Ausgabe von 1549 lautet die Erklärung des Bräutigams: „J, N., take thee N. to my wedded wife, to have and to holde from this day forwarde, for better, for wurse, for richer, for poorer, in sickenes and in health to love and to cherishe, til death us departe, according to Goddes holy ordeinaunce, and therto J plight thee my trouth" (Mitgeteilt bei J. Freisen, Manuale Lincopense, Breviarium Scarense, Manuale Aboense. 1904 S. 35 f. Anm.). Die späteren Redaktionen des Prayer-Book haben wenig an dem Formular geändert.

Die in Euskirchen geübte Erfragung des Jawortes war auch in der Diözese *Passau* gebräuchlich. Das älteste auffindbare Rituale dieses Bistums von 1608 hat S. 151 folgenden Satz: „N., ist das noch ewer entlicher vnd bestendiger Will vnd Mainung / mit diser gegenwertigen N. in ehren ehelich zu werden: Ihr auch eheliche Trewe vnd Glauben zuhalten / sie als eweren aignen Leib / lieben / ernehren / vnd verwahren / sie auch in keiner zufallenden widerwertigkeit vnd Trübsal nit zuverlassen / sonder bey ihr zuverbleiben / vnd zuverharren / biss dass euch endtlich beede der Todt scheidet / So sprecht Ja." Die Frage an die Braut beginnt: „N., Ist ebenmessig noch das ewer gründliche Will und Mainung . . ." und nimmt dann den Wortlaut der ersten Formel auf. Das Vorwort dieses auf Geheiß des Kardinals Leopold, Bischofs von Straßburg und Passau, herausgegebenen „Pastorale ad usum Romanum" betont, es solle durch diese Neubearbeitung endlich Einheitlichkeit in die Sakramentenspendung gebracht werden. Wenn es die vom römischen Ritus abweichende Konsensabgabe enthält, muß man daraus schließen, daß sie seit langem in Passau gebraucht worden; sie blieb noch bis zur Agende des Jahres 1774 unverändert, wurde 1837 in erweiterter Form vorgeschrieben und verschwand erst im Rituale von 1930, das sich an die römische Ausgabe von 1925 anschloß (Gütige Mitteilung des Herrn Dozenten Dr. Hacker im Priesterseminar zu Passau, für die ihm an dieser Stelle herzlichst gedankt sei).

Die erste offizielle *Kölner Agende* des Kurfürsten Ferdinand von Bayern 1614 weist nur eine kurze Willenserklärung auf, und die lange Formel von Euskirchen wurde wohl niemals allgemein im Kölner Erzbistum verwendet. Wie lange sie am Orte selbst noch in Übung blieb, läßt sich nicht mehr feststellen.

Nach dem Ehekonsens der Brautleute steckte zu Euskirchen der Bräutigam den Ring an die Hand der Braut. Der Priester legte darauf die Hände beider ineinander und sprach: „In demselven Verbunde, dat Got Adam inde Evam tzosamen beval, ita Ego vos coniungo in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Amen." Dieser originelle Mischtext enthält eine sachlich sehr naheliegende biblische Hinweisung auf die Einsetzung der Ehe und eine die Mitwirkung des Priesters umschreibende lateinische Segnung, die dem Rituale Romanum eigen ist. In den Kölner Usus ist sie nicht eingegangen, vielmehr hat sich hier der Spruch jahrhundertelang erhalten: „Matrimonium per vos contractum ego tamquam minister Dei confirmo, ratifico et benedico in nomine Patris etc." Mit Varianten kam er in vielen anderen Diözesen vor, z. B. Konstanz, Trier, Münster, Paderborn, Osnabrück, Mainz, Schwerin. Der Hinweis auf Adam und Eva befindet sich auch in der für Augsburg und München-Freising geltenden erweiterten Formel der ehelichen Willenserklärung (J. Pascher, Die Liturgie der Sakramente. 1951 S. 265).

Einen besonderen *Segen für die Braut* sieht das Euskirchener Missale noch vor unter der Rubrik: „Ad introducendum sponsam post primum exitum suae celebrationis sponsaliarum". Er wird auch in der Kölner Agende von cca 1485 auf-

geführt unter der Überschrift: „Ad introducendum sponsam", ohne nähere Präzisierung. An der Spitze steht der Psalm 127, der das anziehende Bild eines auf Gottesfurcht gegründeten Glückes entwirft. Bescheidener Wohlstand, harmonische Häuslichkeit, im Mittelpunkt die Mutter mit einer zahlreichen Kinderschar, friedliche Zeiten und ein langes Leben erfleht der Dichter von Gott (Vgl. Fr. Nötscher, Die Psalmen Echterbibel. 1947, S. 260). Auf mehrere kurze Versikel folgt die Oration: „Omnipotens sempiterne deus, qui unumquemque fidelem custodis, benedicere digneris hanc famulam tuam, que ante ecclesiae tuae fores consistit oratorii ingressum petitura: ut ad tue benedictionis domum possit intrare atque ad honorem tui nominis perseverare: ita ut sincera a labe criminum utriusque bonum commoditatis mereatur conservare te auxiliante. Qui vivis." Die Agende der Diözese Schwerin verzeichnet einen Modus introducendi sponsam post nuptias und gibt näher an „altera die vel alio die competenti secundum consuetudinem loci post nuptias". Der Ritus ist aber hier sehr kurz gewesen, nämlich: „Sacerdos introducat sponsam in ecclesiam sub his verbis: Dominus custodiat introitum et exitum tuum ex hoc nunc et usque in seculum. Et aspergat eam aspersorio aque benedicte" (A. Schönfelder l. c. Bd. II, 1906 S. 23). In der Euskirchener Rubrik wird es sich, wie in Schwerin, auch um die Sponsalia de praesenti handeln, also um die Hochzeit. Warum soll der primus exitus durch eine Segnung ausgezeichnet sein? Die Oration ist so allgemein gehalten, daß sie darüber nichts verrät. Die erbetene commoditas utriusque boni darf man nach dem voraufgehenden Psalm auf das bonum temporale und aeternum beziehen. Im mozarabischen Liber Ordinum wird den Nupturienten erfleht: „Da eis Domine felicem praesentis vitae longitudinem et futurae desiderium sine fine. Sic temporalia cuncta disponant, ut aeterna feliciter concupiscant. Sic bona transitoria diligant, ut mansura perenniter non amittant" (ed. M. Férotin. 1904 p. 439). Der Text ist in das Sacramentarium Fuldense übergegangen (ed. Richter 1912 p. 327 nr. 2617). Im Manuale Ritualis Vratislaviensis von 1847 steht S. 92 f. ein Modus introducendi mulierem in ecclesiam post consummatum matrimonium mit dem Psalm 127 (und 66), den Versikeln und zwei Orationen, die jedoch nicht mit den Kölner bzw. Euskirchener Formeln übereinstimmen. Immerhin könnte man vermuten, daß auch die kölnische Benedictio post nuptias ursprünglich diesen Sinn gehabt habe. Später hat man nicht mehr an diese Bestimmung gedacht. In der Agende Ferdinands von 1614 und 1637 steht nämlich der ganze Segensritus der Trauung voran und bereitet der Braut zum Hochzeitstage einen besonders feierlichen Empfang am Kircheneingang. Vorgeschrieben war die Introductio nicht, doch mahnte die Anweisung der Agende: „Ubi viget consuetudo introducendi in templum sponsam venientem cum amicis ad ecclesiam, ut solemniter cum sponso benedicatur ac coniungatur, eam decenter observare convenit". Auch die Kölner Agende des Joseph Clemens von 1720 hat die Introductio an dieser Stelle mit der gleichen Mahnung beibehalten. Im 19. Jahrhundert fiel sie fort. Dagegen hat die Diözese Münster, die in ihren älteren Ritualbüchern die Oration nicht kannte, ihr neuerdings am Anfang der Vermählungszeremonien einen Platz eingeräumt — ubi viget consuetudo! (Collectio Rituum dioecesis Monasteriensis. 1931 p. 65 sq.). Wohl besitzt die älteste Agende des Bistums Münster aus dem 14./15. Jahrhundert einen eigenen Ordo ad introducendum sponsam, der dem aus Euskirchen mitgeteilten parallel geht, doch in den Texten und im Aufbau davon verschieden ist (ed. R. Stapper 1906 p. 65).

Die münstersche Oration spricht vom Kindersegen; sie ist mit geringen Änderungen der Brautmesse des Sacramentarium Gelasianum entnommen, wo sie die große

Segnung nach dem Paternoster einleitet (ed. Wilson p. 266). An der gleichen Stelle erscheint sie auch in dem bereits genannten Sacramentarium Fuldense (nr. 2611). An welchem Tage die Braut nach diesem Ritus in die Kirche eingeführt werden sollte, läßt sich aus der münsterschen Agende nicht mit Sicherheit ersehen. Das Formular steht zwar vor einer Wöchnerinnenaussegnung, genau wie in der Kölner Agende um 1485, aber getrennt vom „Ordo copulandi in matrimonio". Man darf vermuten, daß die beiden kurzen Riten der introductio sponsae und der benedictio post partum auf einem leergebliebenen Blatt der als Vorlage dienenden Handschrift später nachgetragen wurde ohne Rücksicht darauf, daß der Trauungsritus mit einer anderen benedictio mulieris post partum schon zum älteren Bestand der Agende gehörte (Vgl. Stapper a. a. O. S. 69 und 113).

Die Erinnerung an kirchliche Segnungen der Ehe und Familie hat für die heutige Zeit einen hohen Gegenwartswert. „Die Familie ist ein Heiligtum, von Gott unmittelbar begründet, in dessen innerstem Raum er selber unsichtbar wohnt und wirkt, um die Menschen, die sich zur Fortsetzung seines Reiches auf Erden bereit erklären, in ihrer großen Aufgabe zu unterstützen" (A. M. Weiß, Apologie des Christentums. 2. Aufl. Bd. IV 1892 S. 369). Die ehrfurchtslose Rassenideologie und die schamlose Vergiftung der Ehe- und Geschlechtsmoral im dritten Reiche hinterläßt für den Aufbau eines gesunden Volks- und Familienlebens Aufgaben, die nur mit dem ständigen und wirksamen Segen von oben zu lösen sind.

Wladimir Solowjew

(1853 — 1900)

Von Wladimir Szylkarski, Bonn.

Das *philosophische* Lebenswerk Solowjews hat in seinem Vaterlande von berufenster Seite uneingeschränkte Anerkennung gefunden. So weisen der zweitgrößte Denker Rußlands, mein unvergeßlicher Moskauer Lehrer *Leo Lopatin* (1855 bis 1920), und der beste russische Kenner der antiken Philosophie, Fürst *Sergius Trubezkoj* (1860—1904), auf die Grundzüge im geistigen Wesen Solowjews hin, die ihn mit Platon verbinden — die unvergleichliche dialektische Kraft, mit der er ein erstaunlich weites Begriffsnetz ausspannt, die wundervolle systematische Vollendung seiner Gedankenwelt und die höchste Darstellungskunst, die in ihm auf Schritt und Tritt einen begnadeten Dichter verrät. Kein Wunder, daß der „russische Platon" auf das russische philosophische Schaffen den mächtigsten Einfluß ausgeübt hat. Sein Einfluß bleibt nicht auf das rein Philosophische beschränkt. Sehr viel verdankt ihm auch die neue russische Dichtung, vor allem ihre bedeutendsten Vertreter: *Alexander Blok* (1887—1921) und *Wjatscheslaw Iwanow* (1866—1949). Iwanow hat Solowjews Bedeutung für das gesamte geistige, vor allem das religiöse Leben Rußlands am besten zum Ausdruck gebracht, indem er ihn mit zwei anderen Riesen des russischen Geistes, *Tolstoj* und *Dostojewskij*, verglich: „Beide genialen Künstler waren ohnmächtig, die Formlosigkeit und Zusammenhanglosigkeit ihrer religiösen Synthese zu überwinden: Tolstoj — insofern er Anarchist war, Dostojewskij — als orgiastisches und tragisches Genie ... Der wahre Gestalter unserer religiösen Strömungen, der lyrische Orpheus, der ein schöpferisches Aufbauprinzip in sich trug, war Wladimir Solowjew, der Sänger der göttlichen Sophia."

Eine Menge von begeisterten Urteilen über den großen Russen finden wir auch bei den abendländischen Schriftstellern, die sich mit Solowjew näher befaßt haben. Es werden Stimmen unter ihnen laut, die ihn als den russischen *Origenes* feiern: sie bringen ihn damit in die nächste Verwandtschaft mit dem größten griechischen Kirchenschriftsteller und dem eigentlichen Begründer der christlichen Glaubenswissenschaft.[1]) Einer dieser Kenner, *Bertram Schmitt*, geht so weit, daß er die Lehre Solowjews von der göttlichen Allweisheit als gleichwertig bezeichnet mit den Ausführungen des größten lateinischen Kirchenvaters Augustins in den letzten Büchern seiner „Bekenntnisse". Der Vergleich mit *Augustinus* scheint auch einem der größten geistigen Führer des katholischen Deutschland, dem heldenhaften

1) Es wäre natürlich eine Übertreibung zu behaupten, Solowjews Bedeutung für das christliche Denken sei ebenso groß wie die des Origenes. Immerhin läßt sich eine Parallele zwischen den beiden genialen Gestalten der christlichen Weltanschauung ziehen. Origenes hat alle Schätze, die er in der antiken, hellenistischen und frühchristlichen Weisheit vorgefunden, für den Auf- und Ausbau der christlichen Philosophie verwertet. Solowjew hat die reichen Schätze nicht nur der antiken und der patristischen, sondern auch die der neuzeitlichen, vor allem der deutschen idealistischen Philosophie in den Dienst der christ- Wahrheit gestellt und damit den Ehrennamen des „Russischen Origenes" weitgehend verdient.

Kämpfer gegen das rote und braune Banditentum, Pater *Friedrich Muckermann* S. J., nicht zu gewagt zu sein. „Seit Augustins Tagen — schreibt er in der Besprechung meines Buches „Solowjews Philosophie der All-Einheit" (Der Gral 1932. S. 903—905) — ist der Reichsgedanke, wie er im Sehnen der heutigen Menschheit wieder aufbricht, niemals so umfassend, so tiefsinnig, so begeistert gefeiert worden, wie von unserem Dichter-Philosophen."

Man müßte annehmen, daß bei einer so hohen Bewertung das Gesamtwerk Solowjews längst den Abendländern zugänglich gemacht worden sei. Leider ist das nicht der Fall. Im katholischen Europa schätzt man Solowjew aufs höchste als einen der größten Apologeten des katholischen Glaubens und den flammenden Verteidiger der kirchlichen Einheit. In der Tat verdient seine „La Russie et l'église universelle" gleich nach Bossuet's „L'histoire des variations des églises protestantes" und neben der klassischen „Symbolik" von Johann Adam Möhler genannt zu werden. Sowohl dieses im klassischen Französisch geschriebene Buch als auch die russischen Schriften, die der Sache der Vereinigung der Kirchen gewidmet sind, sind zum großen Teil ins Deutsche übertragen. Das philosophische Gesamtsystem Solowjews kennt dagegen das katholische Abendland meistens leider nur aus schlechten Übersetzungen und unzulänglichen Darstellungen.

Vergleicht man den von Solowjew errichteten Gedankenbau mit einem gewaltigen Tempel, der von einer prachtvollen Kuppel gekrönt wird, so gewinnt man den Eindruck, daß bei den Russen die den Gesamtbau abschließende katholische Kuppel keine ernste Beachtung fand. Solowjews Stimme verhallte in seinem Vaterlande, soweit sie der katholischen Sache diente, wie die Predigt in der Wüste. Betrachtet man die Lehre von der katholischen Kirche als dem lebendigen Leib Christi, dessen Wachstum und Pflege der Heiland den Nachfolgern seines obersten Apostels anvertraut hat, als die Krönung und den Abschluß des gewaltigen Ideentempels, den Solowjew erbaut hat, so kann man nur bedauern, daß diese Kuppel in ihrer ganzen Pracht und Herrlichkeit auf die Russen fast keinen Eindruck gemacht hat. Sie befinden sich in der Lage eines Wanderers, der eines nebligen Morgens vor dem, sagen wir St. Petrus-Dom in Rom steht, und dem die niedrig liegenden Wolken den Blick auf die unvergleichliche von Michel Angelo erbaute Kuppel verdecken. Den Abendländern, die der russischen Sprache nicht mächtig sind, liegt umgekehrt das großartige Tempelgebäude in recht dichtem Morgennebel eingehüllt, und nur auf die Kuppel fallen die ersten mächtigen Strahlen der aufgehenden Sonne. Solowjew ist eine so einzige Erscheinung, ein so heller Stern auf dem Himmel der neuzeitlichen philosophischen Spekulation, daß es dringend zu wünschen wäre, daß sein Gesamtwerk zum dauernden Besitz der denkenden Menschheit würde, daß man mit gleicher Sorgfalt und Liebe sowohl die Fundamente umfaßt, auf denen der gewaltige Ideenbau ruht, als auch die Pfeiler, von denen er getragen wird, sowie schließlich die Kuppel, die das Ganze in würdigster Weise krönt. Das gewaltige Werk verdient durchaus, daß man es in seiner inneren Einheit und Abgeschlossenheit betrachte und genieße.

Den allseitigen Einblick in diesen Bau hat Solowjew durch die berückend schöne, leuchtende Darstellung seiner Ideen im höchsten Maße erleichtert. Er gehört zu den allergrößten Meistern der neuzeitlichen philosophischen Prosa. Seine Gedanken meißelt er mit derselben Kraft, Klarheit, Anschaulichkeit und Lebendigkeit wie *Schopenhauer* aus. An poetischem Zauber und Bilderreichtum ist seine Sprache ohne weiteres mit der von *Nietzsche* zu vergleichen; dabei hatte der rus-

sische Denker viel schwierigere Materien zu bewältigen, als der unglückliche deutsche Dichter mit seiner fragmentarischen aphoristischen Darstellungsart, die keine strenge Zucht der Gedanken voraussetzt. Und in seinem letzten Meisterwerk, „Drei Gespräche", erreicht Solowjews Kunst die Höhen, die sonst nur dem größten Denker und Dichter des alten Griechenlands, dem göttlichen Platon zu besteigen beschieden war.

Und schließlich die zaubervolle Gesamtpersönlichkeit Solowjews, von der Muckermann a.a.O. gesagt hat, daß sie „nicht seines gleichen hat in der gesamten Geschichte der Philosophie". Wer, wie ich, mit seinen religiösen, philosophischen und dichterischen Schöpfungen sich jahrzehntelang befaßt, wer seinen ausgedehnten Briefwechsel mehrmals durchgearbeitet hat, wer schließlich aus der mündlichen Tradition, die sich um die einzigartige Gestalt gebildet hatte und die in meinen Universitätsjahren in Solowjews Geburtsstadt Moskau noch äußerst lebendig war, mit vollen Händen schöpfen konnte, der wird sich ohne Schwanken dem Urteil anschließen, dem der berühmte Bischof Stroßmayer in seinem für den Papst *Leo XIII.* bestimmten Brief an den Kardinal *Rampolla* folgenden begeisterten Ausdruck verliehen hat: „Solowjew anima candida pia ac vere sancta est". (Solowjew ist eine reine, fromme und wahrhaft heilige Seele.)

Ein bedeutender Teil der wundervollen Lyrik Solowjews ist einer geheimnisvollen „ewigen Freundin" (podruga wjetschnaja) gewidmet. Er spricht von ihr in Ausdrücken der inbrünstigen Anbetung: Sie habe ihm die letzten Geheimnisse des Daseins offenbart, sie sei ihm der Inbegriff alles Wahren, Guten und Schönen, dank ihr habe er „den unverweslichen Königspurpur der Gottheit berührt". Wenn man solche Stellen liest, so ist man zunächst geneigt, in der „ewigen Freundin" Solowjews eine jener Gestalten zu erblicken, wie sie *Dante* in seiner Beatrice oder *Beethoven* in seiner „unsterblichen Geliebten" verherrlicht haben. Bei näherer Betrachtung zeigt sich aber, daß eine solche Auslegung nicht zutreffend ist. Will man in der Weltliteratur ein Ebenbild der „ewigen Freundin" Solowjews suchen, so findet man es in der „göttlichen Jungfrau Sophia", die in der Mystik Jakob Böhmes als schöpferische Weisheit Gottes, als sein lebendiges Ebenbild, verherrlicht wird. Diese Gestalt ist weder bei dem deutschen Mystiker noch bei dem russischen Denker-Dichter eine konventionelle dichterische Figur. In beiden Fällen handelt es sich vielmehr um eine geheimnisvolle unmittelbar gegebene *Schau*, vor der die Schleier wegfallen, von denen die Urgründe der Dinge umhüllt sind. In dieser Schau liegt bei Solowjew, wie übrigens bei allen wahrhaft großen religiösen Denkern, der eigentliche, unendlich triebkräftige Kern seiner gesamten Weltbetrachtung. Nur, wo ein solcher Kern vorhanden ist, kann von einer wahren philosophischen Genalität die Rede sein. Nur aus einem solchen Kern kann sich eine Weltanschauung als ein einheitliches lebendiges Ganzes allmählich entwickeln. Fehlt dieser Keim, so ist das philosophische Schaffen nichts anderes als ein mehr oder minder geschicktes Kombinieren, ein äußerliches Anpassen und Verknüpfen der Fäden, die, aus verschiedenen lebendigen Geweben herausgerissen, sich vergebens zu einem neuen lebendigen Ganzen vereinigen wollen. Solowjews Weltanschauung ist ein organisches Gebilde, das wie alles Organische sich aus *einem* Keim entfaltet, fremde Elemente in reichstem Maße in sich aufnimmt, sich aber dabei stets kräftig genug erweist, alles fremde den Gesetzen eigenen Wachstums restlos zu unterwerfen: was dieses Wachstum fördert, was zum Aufbau neuer Zellen dienen kann, wird aufgenommen und verarbeitet, was sich diesem Zwecke widersetzt, wird ausgeschieden. Überall bewährt sich die „geprägte Form, die lebend sich ent-

wickelt". Das Urgeheimnis dieser Form, das nie *ganz* erschlossen werden kann, liegt, was nicht oft genug betont werden kann, in einer gnadenvollen Schau, an deren Realität nicht deshalb gezweifelt werden soll, weil sie nur den wenigen Erwählten, nicht allen *fruges consumere natis* zuteil wird.

Der in den tiefen der mystischen Schau empfangene Keim, aus dem sich das Weltbild Solowjews allmählich entwickelt, ist der Reichsgedanke. Die gesamte Entwicklung der Natur und der Menschheit faßt Solowjew als ein Riesendrama auf. Das Drama wird durch den Sündenfall eingeleitet, der die Schöpfung vom Schöpfer trennt, um sie dem Elend des Daseins, dem die Quellen des lebendigen Wassers abgeschnitten wurden, auszuliefern. Da aber Gott die Liebe ist, so kann seine schopferische Allweisheit die Schöpfung ihrem Schicksal nicht überlassen. Die Entwicklung der Natur und der Menschheit, die den zweiten Akt des großen kosmischen Dramas austüllt, ist nichts anderes als ein einziger unermeßlich langer Weg, der die Schöpfung an die Pforten des ewigen Gottesreiches führt. Im letzten Akt kehrt die gefallene Schöpfung in den Schoß des himmlischen Vaters zurück. Das providentielle Werk der göttlichen Weisheit wird im Gottesreich vollendet, in dem Gott *Alles in Allem* ist. Den Mittelpunkt der Weltentwicklung bildet die Erscheinung Christi auf Erden. Christus, als wahrer Gott und wahrer Mensch in *einer* Person vereinigt in sich die abgefallene Schöpfung mit ihrem Schöpfer, und bringt damit das providentielle Werk der ewigen All-Weisheit zum Abschluß. Das große Werk der Heimholung der gefallenen Kreatur in den Schoß des himmlischen Vaters vollzieht sich in der von Christus gestifteten Kirche. Vom Anfang bis zum Ende seines erstaunlich reichen Schaffens, steht Solowjew fest auf dem Boden der *ökumenischen* Kirche. In seiner ersten Schaffensperiode, die sein einundzwanzigstes bis achtundzwanzigstes Lebensjahr (1874—1881) umfaßt, hält er seine griechisch-orthodoxe Mutterkirche für die wahrhaft ja ausschließlich ökumenische Kirche, da die römisch-katholische Kirche sich von der reinen Wahrheit Christi, die in der heiligen *Tradition* aufbewahrt wird, abgewandt habe.[2]) Seit der großen Kirchenspaltung gehören die Schlüssel des ewigen Gottesreiches ausschließlich und allein der Ostkirche. Mit der reinen, von ihr treu aufbewahrten Wahrheit werde sie schließlich die gesamte Menschheit in sich vereinigen und ihr den Weg nach dem ewigen Jerusalem öffnen. Die Führung auf diesem Weg werde das „heilige Rußland" (swjataja Rusj) und sein „gottragendes Volk" (narod bogonosec) übernehmen. Der Begründung und allseitigen Entwicklung dieser russisch-messianistischen Geschichtsanschauung in ihrer *orthodoxen* Gestalt hat Solowjew sämtliche Werke seiner ersten Schaffensperiode gewidmet. Der junge Schwärmer glaubt an die alles umgestaltende Kraft der christlichen Wahrheit als solcher und hält sich bei der Frage nach den konkreten Mitteln, mit denen diese Wahrheit im tatsächlichen Leben der Menschheit verwirklicht werden soll, nicht auf. Alle seine Bestrebungen sind darauf gerichtet, die Wahrheit des christlichen Glaubens in einem allumfassenden System begrifflich zu gestalten und sie dadurch über alle Zweifel zu erheben. Er bezeichnet daher sein *erstes* System als *freie Theosophie*. Die Hauptwerke dieser ersten *theosophischen* Periode werden 1956 im ersten

---

2) Den schärfsten Angriff auf die katholische Kirche führt Solowjew in seiner letzten **Vorlesung über das Gottmenschentum** aus: Die römische Kirche sei allen Versuchungen des bösen Geistes, der den Heiland auf seine Wege zu locken versuchte, verfallen. Wie ich in meiner Studie „Solowjew und Dostojewskij" (Bonn 1948, 72 Seiten) zu zeigen versuchte, liegt diese Anklage der **Legende vom Großinquisitor** zugrunde. Dostojewskij hat diese Konzeption hochstwahrscheinlich seinem jungen Freund entlehnt, der ihm an dialektischer Schärfe mindestens ebenbürtig und an systematischer Kraft weit überlegen war. (Vgl. die kurze Zusammenfassung eines Teiles meiner Ausführungen in meinem Aufsatz **„Solowjew und das ökumenische Christentum"** (Ostkirchliche Studien, III. Band (1954), 2/3 Heft S. 106/107).

Band der ersten deutschen Gesamtausgabe[3]) erscheinen. Die wichtigsten unter diesen Werken sind *„Kritik der abstrakten Prinzipien"* und die *„Vorlesungen über das Gottmenschtum"*. In diesen Werken findet der ursprüngliche russisch orthodoxe Messianismus seine reifste und vollendetste Gestalt. Solowjew hat ihn mit allen begrifflichen Mitteln ausgebaut, die ihm die tausendjährig Entwicklung der europäischen Philosophie zur Verfügung stellte. Von der Überzeugung ausgehend, daß die abendländische Philosophie sich in ihren letzten Ergebnissen denselben Wahrheiten nähere, die potentiell, d. h. in einer begrifflich noch nicht voll ausgebildeten Gestalt, in der religiösen und mystischen Kontemplation des Ostens enthalten sind, verwertet er sämtliche hohen Errungenschaften dieser Philosophie für die Begründung und allseitige Gestaltung eines gewaltigen Ideengebäudes, das zunächst ganz in den Dienst seiner Mutterkirche gestellt wird. Die größte Bedeutung für diese Gestaltung hatten einerseits die platonisierenden Kirchenschriftsteller des Ostens und Westens mit Origenes und Augustinus an der Spitze, andererseits die Koryphäen der deutschen idealistischen Philosophie, *Kant*, *Hegel* und vor allem *Schelling*.

Der junge Denker hat sein achtundzwanzigstes Lebensjahr noch nicht überschritten, da ist der mächtige Ideenbau in allem wesentlichen bereits vollendet. Die Slawophilen — so nennen sich die Vertreter des russisch-orthodoxen Messianismus — sehen in Solowjew den Vollender ihres Werkes, der die überwältigende Wahrheit der östlichen Kirche in ihrer ganzen Kraft und Herrlichkeit vor den Augen seines „gottragenden Volkes" ausgebreitet hat. Der unermüdliche Wahrheitssucher kann sich aber mit diesem Triumph nicht begnügen. Von den abstrakten Höhen seiner religionsphilosophischen Spekulation niedergestiegen, hält er eine Umschau in der Ordnung der Dinge, die in seinem Vaterland herrscht, und es wird ihm unmöglich, seine Augen vor dem Abgrund zu verschließen, der das Ideal des „heiligen Rußland" von seinem tatsächlichen Leben trennt. Was ihn vor allem bedrängt, ist die klägliche Lage seiner Mutterkirche. Die wahrhaft ökumenische Kirche kann nur eine einzige sein, eine einzige um ihren göttlichen Hirten vereinigte Herde. Die Kirche Rußlands ist aber seit fast drei Jahrhunderten gespalten. Millionen ihrer früheren Angehörigen haben sich von ihr getrennt und wollen von ihrer Oberhoheit gar nichts wissen. Wie kann aber die in sich gespaltene russische Kirche ihre große von der Vorsehung gestellte Aufgabe erfüllen — die ganze Menschheit zu umfassen und sie mit sicherer Hand dem ewigen Christusreiche entgegenzuführen? Solowjew geht den Ursachen des russischen Schismas nach. Gleichzeitig führt er mit ständig wachsendem Eifer seine dogmen- und kirchengeschichtlichen Studien fort und kommt bald — schon im ersten Jahr (1882), welches auf das Schlußjahr seiner ersten Periode folgte — zu den Ergebnissen, die nichts anderes bedeuteten, als eine Abkehr vom russischen Messianismus in seiner *orthodoxen* Gestalt, deren Vollender er eben war. Das Wesen des russischen Schismas sieht er jetzt darin, daß sich in ihm das Partielle gegen das Universelle erhoben hat, daß die örtliche Überlieferung sich gegen die ökumenische Wahrheit aufgelehnt hat. Der russische Altglaube sei daher nichts anderes als der *Protestantismus der örtlichen Überlieferung*. Wie konnte dieser Protestantismus die Ein-

[3]) Die erste deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew, herausgegeben von Wladimir Szylkarski unter Mitwirkung von Nikolaj Losskij, Ludolf Müller, Wsewolod Setschkareff und Johannes Strauch erscheint seit 1953 im Erich Wewel Verlag, Freiburg im Breisgau. Bisher sind erschienen der siebente Band mit den Schriften zur Erkenntnislehre, zur Ästhetik und zur Philosophie der Geschlechtsliebe und der dritte Band mit der Übersetzung der **französischen** Schriften zur Vereinigung der Kirchen und zur Grundlegung der Universalen Theokratie. Im Sommer 1955 hofft der Verleger den zweiten Band mit der Übersetzung der russischen Schriften zur Vereinigung der Kirchen herausbringen zu können.

heit der Kirche zerstören, die sich als die einzige Erbin der ganzen Wahrheit Christi betrachtet? Nach einem zwar nicht langen, aber schweren Ringen mit seinen früheren Überzeugungen sieht Solowjew ein, daß der Grund des Übels in der Abspaltung der griechisch-orthodoxen Kirche von der ökumenischen Einheit liegt; ihre örtliche Überlieferung, die sich im östlichen Teil der christlichen Welt im Laufe der Jahrhunderte ausgebildet hat, war der griechisch-orthodoxen Kirche teurer, als die ökumenische Einheit des lebendigen Leibes Christi. Der partikularistische Geist des Ostens habe einen verhängnisvollen Sieg über den ökumenischen Geist des Christentums davongetragen. In den Kirchen und Klöstern der orthodoxen Kirche wird das Göttliche inbrünstig verehrt und gepriesen, und das ganze Leben, das sich außerhalb ihrer Mauern abspielt, wird den von allem Göttlichen losgelösten menschlichen Trieben und Leidenschaften überlassen. Diese altorientalische Gleichgültigkeit gegen alles Menschliche kann auf die Dauer den Geist des edlen Schwärmers, der sich mit allen Kräften seiner Seele nach der tatsächlichen Verwirklichung des Gottesreiches auf Erden sehnt, nicht befriedigen. Er sieht mit immer wachsender Klarheit, daß seine Mutterkirche durch ihre verhängnisvolle geschichtliche Entwicklung in die Lage hineingetrieben wurde, in welcher der alte Dualismus des Ostens zur Herrschaft gelangte. Das Göttliche wird in ihr durch unüberbrückbare Schranken vom Menschlichen getrennt. Die monotheletische Irrlehre, die den menschlichen Willen Christi *ganz* in seinem göttlichen Willen aufgehen läßt, wird in der Theorie rückhaltlos verurteilt, um in der Praxis aufzuerstehen und sich in ihr wieder breit zu machen.

Das Ideal des christlichen Lebens ist für die Ostchristen der Berg *Athos,* auf welchem Tausende von Mönchen während vieler Jahrhunderte, schon dieser Welt und den menschlichen Interessen entrückt, sich völlig dem Gebete und der Kontemplation des ungeschaffenen Taborlichtes ergeben. Der Osten hat vergessen, daß der Glaube, dem keine Taten folgen, einen toten Glauben darstellt und daß der wahre Gott ein Gott der Lebenden und nicht der Toten ist. Christus hat die *streitende* Kirche (ecclesia militans) gegründet, die seinen absoluten Sieg über das Böse in allen relativen Sphären des menschlichen Daseins behaupten soll. Die Kirche, deren ganze Wirksamkeeit sich auf Gebet und Kontemplation beschränkt, ist keine streitende Kirche mehr und muß als eine bloß *desertierende* Kirche angesehen werden.

Die christliche Wahrheit ist nicht nur eine theoretische Weisheit (sophia), sondern auch die innere Kraft (kratos) des gesamten praktischen Lebens, sowohl des privaten als des gesellschaftlichen. Christus, der nicht nur Priester, sondern auch König ist, muß seine Herrschaft im *ganzen* Bereich des menschlichen Lebens antreten. Indem Solowjew sämtliche Konsequenzen aus dieser Grundüberzeugung zieht, hält er die Theosophie, die er in seinem ersten System gestaltet hat, zwar nicht für falsch, aber für einseitig und dadurch unzureichend. Sophia (Weisheit) muß sich mit kratos (Kraft) vereinigen, und erst in dieser Vereinigung kann die wahre Theokratie (Gottesherrschaft) auf Erden verwirklicht werden.

Diese Überzeugung leitet die zweite — die *theokratische* — Periode im Schaffen Solowjews ein. Seine Mutterkirche ist mit ihren „altorientalischen Dualismus" der hohen Aufgabe, das Gottesreich auf Erden zu verwirklichen, nicht gewachsen. Die einzige Kirche, die die wahre Gottesherrschaft auf Erden begründen kann, ist die, deren Mittelpunkt in Rom liegt. In der zweiten Periode, die den größten Teil der dreißiger Jahre (1882—1889) von Solowjews Leben umfaßt, wird der Vollender

des russischen Messianismus in seiner *orthodoxen* Gestalt aus dem leidenschaftlichen Bekämpfer der angeblichen antichristlichen Welt Roms zum flammenden Verteidiger des Stuhles des Hl. Petrus als dem einzigen gottgestifteten Mittelpunkt der gesamten Christenheit. Der Glaube an die messianische Sendung Rußlands wird dadurch keineswegs aufgegeben: Nur sieht sie jetzt Solowjew nicht mehr in Absonderung von der abendländischen Christenheit, sondern in der Unterordnung aller Kräfte seines Volkes unter diejenige Kirche, der das Verwalten des ganzen Erbes Christi von Rechts wegen gebührt. Gerade durch diese Unterordnung erfülle das „heilige Rußland" seine welthistorische Berufung, indem es die festen Fundamente zu einem die ganze Menschheit umfassenden theokratischen Bau legt. Diesem hohen *katholisch*-messianistischen Traum hat Solowjew den größten Teil seiner besten Jahre gewidmet. Aus eigenen Kräften sei es der russischen Kirche unmöglich, ihre trostlose Lage zu überwinden: dies könne sie ausschließlich und allein im Anschluß „an jenes große universale Zentrum, das die Vorsehung nun einmal im Abendland beheimatet wissen wollte, erreichen". Der Anschluß stelle die gottgewollte Einheit der gesamten Christenheit wieder her und sei die erste, absolut unumgängliche Voraussetzung für die Verwirklichung des christlichen Ideals im Leben der gesamten Menschheit.

Die Vereinigung der Kirchen betrachtet Solowjew in seiner *zweiten*, seiner *theokratischen, katholisch-messianistischen* Schaffensperiode, die den größten Teil der dreißiger Jahre seines Lebens umfaßt, als die erste, absolut unumgängliche Voraussetzung für das Gelingen des Gotteswerkes auf Erden. Der Sache der Wiedervereinigung der gespaltenen Christenheit ist der größte Teil der Schriften dieser mittleren Schaffensperiode gewidmet. Sie füllen in der deutschen Gesamtausgabe den *zweiten* und *dritten* Band aus. Diese Bände tragen den gemeinsamen Titel „Una Sancta". In meiner Einleitung zu dem ersten dieser Bände verfolge ich an der Hand der Schriften und der Briefe des Denkers, die in den kurzen Zeitraum zwischen der ersten und zweiten Periode fallen, *„Solowjews Weg nach Rom"*. Ausführlich wird darin der Inhalt der beiden Schriften wiedergegeben, in denen sich der Übergang vom partikularistischen Standpunkt der Ostkirche zum universalen Standpunkt der katholischen Kirche vollzieht: es sind die Aufsätze *„Von der geistlichen Gewalt in Rußland"* (1881) und *„Von der Spaltung (Schisma) im russischen Volk und in der russischen Gesellschaft"* (1882—83). Vollständig wird in den zweiten Band aufgenommen eine der wundervollsten Perlen der christlichen Erbauungsliteratur *„Die geistlichen Grundlagen des Lebens* (1882—84). In den späteren Teilen dieser Schriften steht Solowjew bereits fest auf dem Boden der auf dem Felsen des Hl. Petrus aufgebauten Kirche, ohne dies allerdings scharf hervorzuheben. Mit aller erdenklichen Bestimmtheit tritt die neue Einstellung Solowjews in seinem Werk *„Der große Streit und die christliche Politik"*, das ebenfalls in den II. Band der Gesamtausgabe aufgenommen wird sowie in den sich an dieses Werk anschließenden kleinen Schriften hervor.

Mit der Vereinigung der Kirchen soll für die ganze Menschheit jene Ordnung eingeleitet werden, die Solowjew die freie trinitarische Monarchie nennt. Diese Ordnung soll das Abbild der göttlichen Dreieinigkeit darstellen. Der ersten Person der Dreieinigkeit entspricht in der freien Theokratie der oberste Priester Gottes mit seiner väterlichen Gewalt über die gesamte Menschheit. Ihm soll sich frei der christliche Staat in der Person seines Herrschers unterordnen, und der freie Bund der väterlichen und der sohnhaften Gewalt soll sich in dem dritten messianischen Amt, dem Prophetentum, das in der freien Betätigung aller schöpferischen Kräfte

der Gesellschaft seinen Ausdruck findet, vollenden. Christus ist Priester, König und Prophet in einer Person: diese Einheit muß in der wahren Theokratie dem unauflöslichen freien Bunde der drei messianischen Dienste, des priesterlichen, des königlichen und des prophetischen zum Vorbild dienen. Christus hat die Kirche auf Sein Priestertum gegründet, den Staat durch Sein Königtum geheiligt, aber er hat auch Vorsorge getroffen für ihre Einheit und ihren solidarischen Fortschritt, indem er der Welt das freie und lebendige Wirken seines prophetischen Geistes hinterließ. Die mystischen Elemente, welche die „Braut Christi", die Kirche, durch ihre Sakramente in die menschliche Natur eingepflanzt hat, müssen keimen, wachsen, kundwerden im sichtbaren Dasein, im sozialen Leben der Menschheit, indem sie diese immer weiter in den wahren Leib Christi verwandeln. Dieses Werk der Heiligung ist also nicht allein Sache des Priestertums: es fordert auch die Mitwirkung des christlichen Staates und der christlichen Gesellschaft. Was der Priester durch seinen vom Geheimnis erfüllten Ritus beginnt, das muß der weltliche Fürst fortsetzen durch seine Gesetzgebung, und das gläubige Volk muß es in seinem Leben vollenden.

Solowjew beabsichtigte seine katholisch-messianistische Geschichtsphilosophie in einem großen, auf drei Bände berechneten Werk *„Die Geschichte und die Zukunft der Theokratie. Die Untersuchung des weltgeschichtlichen Weges zum wahren Leben"* allseitig zu begründen und zu entwickeln. Erschienen ist davon nur der erste Band, der *„Die Philosophie der biblischen Geschichte"* enthält (1885—87). Die Ideen, die in den zwei weiteren Teilen entwickelt werden sollten, hat Solowjew im abschließenden Werk seiner theokratischen Lebensperiode *„Rußland und die universale Kirche"* (1889) zusammengefaßt. Dieses Werk, das im klassischen, an *Bossuet* geschulten Französisch verfaßt wurde, sowie die kleinen französischen Schriften zur Vereinigung der Kirchen sind *eben* als *dritter* Band der deutschen Gesamtausgabe erschienen. Den kleinen Schriften ist der französische Originaltext beigegeben. In diesen Werken stellt sich Solowjew zur Aufgabe „den Glauben unserer Väter zu rechtfertigen, ihn auf eine neue Stufe des vernünftigen Bewußtseins zu erheben, zu zeigen, daß dieser uralte Glaube, von den Fesseln der örtlichen Absonderung und des nationalen Egoismus befreit, mit der ewigen und universalen (ökumenischen) Wahrheit zusammenfällt".

Von den Fesseln der nationalen Absonderung konnte der Glaube der Mutterkirche Solowjews nur in der wiederhergestellten Einheit der gesamten christlichen Welt befreit werden. Die Verwirklichung dieser Einheit hatte den schlimmsten Feind im russischen größenwahnsinnigen Nationalismus, der vergaß, daß das Volkstum keinen absoluten Wert darstellt und seine untergeordnete Bedeutung der christlichen Wahrheit gegenüber anerkennen muß. Der russische Messianismus hat sich im Laufe von wenigen Jahrzehnten in den heuchlerischen *Panrussismus* umgewandelt. Der erste hoffte der gesamten Menschheit die Tore des ewigen Reiches zu öffnen, der zweite wollte alle Völker dem Doppeladler unterwerfen und ihnen den „russischen" Glauben aufzwingen. Solowjew führt gegen diese schmähliche Entartung der messianischen Idee den schärfsten Kampf in einer langen Reihe von Aufsätzen, deren größter Teil im Buch „Die nationale Frage in Rußland" gesammelt ist. Dieses Werk wird 1956 in der Wewelschen Gesamtausgabe als *vierter* Band erscheinen.

In der Lehre von der freien Theokratie findet der russische Messianismus in seiner katholischen Gestalt seinen höchsten Ausdruck. In den Dienst des messianischen

Traumes hat der edle Schwärmer den größten Teil seines Lebens gestellt. Die immer höher schlagenden Wogen der messianistischen Begeisterung beginnen im letzten Jahrzehnt (1890—1900) seines kurzen Lebens allmählich abzuflauen, aber erst die letzten vier Jahre bringen den völligen Verzicht auf die Hoffnungen, die ihn so lange beseelt haben. Er sieht jetzt ein, daß der freie theokratische Bund des hohepriesterlichen, des königlichen und des prophetischen Amtes ein Ding der Unmöglichkeit darstelle, da seine unumgängliche Voraussetzung die freie Übereinstimmung und das freie Zusammenwirken der Kirche, des Staates und der Gesellschaft bildet, und keine dieser Mächte zu einem solchen Zusammenwirken bereit ist. Den hohepriesterlichen Dienst kann die russische Kirche in ihrer Absonderung von der universalen Kirche nicht übernehmen. Dem Staat fällt es nicht ein, seine Macht der Kirche unterzuordnen: ganz im Gegenteil ist er fest entschlossen, sie weiter in sklavischer Abhängigkeit von sich zu erhalten. Es kann auch keine Rede davon sein, daß die vom Staate geknechteten gesellschaftlichen Kräfte des russischen Volkes den prophetischen Dienst in der trinitarischen Monarchie übernehmen. Das Reich Christi kann *im Rahmen der diesseitigen Ordnung der Dinge* nicht verwirklicht werden.

Diese Einsicht, die Solowjew nach langem, schmerzvollem Ringen gewonnen hat, führt ihn von der messianistischen zur apokalyptischen Geschichtsauffassung. Der hohe Traum von der Verwirklichung des Gottesreiches im Rahmen der diesseitigen Ordnung der Dinge ist ausgeträumt. Der in den Tiefen seiner genuinen mystischen Schau geborene Reichsgedanke wird aber keineswegs aufgegeben. Solowjew kommt nur zu der Überzeugung, daß das Reich Gottes erst im Jenseits vollendet werden kann. Der dem Origenismus unverkennbar verwandte diesseitige Messianismus bricht in Solowjews Bewußtsein zusammen. Erst jetzt erwächst vor seinem geistigen Auge das Problem des Bösen in seiner ganzen tragischen Größe. In den beiden ersten Perioden seines Lebens war Solowjew geneigt, das Böse als einen natürlichen Mangel, eine Unvollkommenheit zu betrachten, die bei zunehmendem Wachsen des Guten von selbst verschwindet. Jetzt sieht er im Bösen eine wirkliche Macht, welche die Welt beherrscht und nur dann überwunden werden kann, wenn man den Stützpunkt für den Kampf mit ihm in einer anderen Seinsordnung sucht und findet. Das letzte Geheimnis des Bösen liegt in der freien Wahlentscheidung für oder gegen Gott. Die Hauptaufgabe seines Lebens sieht nun Solowjew darin, diese freie Wahlentscheidung zu ermöglichen. Die Wahrheit muß *voll erkannt* werden. Es gibt gute Blinde, die sich von Christus abwenden, weil seine Wahrheit ihnen verborgen ist. Es gibt Hellsehende, die die Wahrheit ablehnen, obgleich die Wahrheit klar und offen vor ihren Augen liegt: Ihr Haß gegen sie ist umso stärker, als sie in ihrer Vernunft keine Stütze für die Ablehnung finden. Es ist ihr böser Wille, der sich gegen die klar erkannte Wahrheit entscheidet. Christus habe nicht den Frieden, sondern das Schwert auf die Erde gebracht. Es handelte sich in Seinem Werke nicht um einen schwächlichen Kompromiß zwischen dem Guten und dem Bösen, sondern um eine klare und endgültige Scheidung zwischen diesen. Seine gereifte Anschauung von den letzten Dingen stützt nun Solowjew auf die klaren Zeugnisse der heiligen Schrift, welche Zeugnisse er auf drei folgenden Hauptpunkte zurückgeführt: 1) die vom Evangelium verkündete Wahrheit wird dem ganzen Menschengeschlecht zur freien Wahl vorgelegt; 2) Der Menschensohn wird wenig Glauben auf Erden finden; die wahrhaft Gläubigen werden am Ende der Zeiten nur eine unbedeutende Minderheit bilden; der weitaus größte Teil wird dem Antichristus folgen; 3) Trotzdem wird diese Min-

derheit nach einem kurzen und hartnäckigen Kampf einen völligen Sieg über ihre Gegner davontragen. In der mittleren Periode seines Schaffens betrachtete Solowjew die Verwirklichung des Gottesreiches als einen allmählich sich vollziehenden Prozeß, der die *gesamte* Menschheit zum ewigen Reich auf Erden führt.

Jetzt hat er den Glauben an die Rückkehr aller Geschöpfe in den Schoß des himmlischen Vaters verloren: Es ist nur ein Teil des Menschengeschlechtes, der Christus treu bleibt, und dieser Teil muß einen erbitterten Kampf gegen den Antichristus und seine Schar ausfechten. Nur dieser Teil wird in die Herrlichkeit Christi eingehen. Der Plan der christlichen Politik, den Solowjew jetzt vorschlägt, ist von der Idee der Vorbereitung zum letzten Kampfe beherrscht, der über die Zugehörigkeit eines Jeden zum Reiche Christi oder zu dem seines Widersachers endgültig entscheidet. Die Menschheit muß vor die Wahl gestellt werden, sich für oder gegen den Heiland zu entscheiden, und diese Wahl soll völlig frei sein. Um frei zu sein, muß die Wahrheit Christi richtig dargestellt und richtig verstanden werden, denn es ist augenscheinlich, daß die Annahme oder Ablehnung einer mißverstandenen Wahrheit über das Los eines vernünftigen Wesens nicht entscheiden kann. Das volle Verständnis der Wahrheit, das der endgültigen Wahlentscheidung für oder gegen das Gute vorangehen muß, sei ohne eine entwickelte und auf fester Grundlage aufgebaute Philosophie unmöglich. Es sei die vornehmste Pflicht der königlichen Wissenschaft, der Menschheit die ewigen Wahrheiten der Offenbarung in so klares Licht zu stellen, daß jeder Zweifel an ihnen unmöglich wird. Nur dann könne von jedem Menschen verlangt werden, daß er sich durch einen reinen Willensakt für oder gegen die Wahrheit entscheidet. Da der christliche Glaube von einer solchen Evidenz recht weit entfernt ist, da seine Wahrheiten aus *theoretischem* Irrtum abgelehnt werden können, so bestehe die vornehmste Aufgabe des christlichen Denkens im Aufbau der vollkommen christlichen Philosophie. Die Beschäftigung mit der theoretischen Philosophie, der nun unser Denker seine besten Kräfte widmet, ist keine Abkehr vom Reichsgedanken. Solowjew stellt sein philosophisches Schaffen auch weiterhin in den unmittelbaren Dienst der Idee des Gottesreiches, dessen Erfüllung er aber nicht mehr von der äußeren Macht und Herrlichkeit der Theokratie als des unmittelbaren Zieles der christlichen Politik erwartet. Das Ziel der wahren Theokratie ist die Gerechtigkeit: Es wird Wirklichkeit, indem die wahren Anhänger Christi über seinen Widersacher siegen. Durch diesen Sieg wird auch die Herrlichkeit des Gottesreiches erreicht, in welchem „Christus vincit, Christus triumphat, Christus regnat" (Christus siegt, Christus triumphiert, Christus herrscht)!

Es war dem edlen Schwärmer nicht leicht, die messianistischen Anschauungen, in deren Dienst er in der mittleren Periode seines Leben alle Kräfte seines verschwenderisch reichen Geistes gestellt hat, aufzugeben: Mit „Rußland und die Universale Kirche" (1889) bricht die Reihe der Schriften, die der Sache der freien Theokratie gewidmet waren, ab. Solowjew kehrt allmählich zu den großen Problemen der theoretischen Philosophie, die ihn in seiner ersten Lebensperiode beschäftigt haben, zurück. Unwiderruflich gibt er seine messianistischen Hoffnungen erst in den letzten vier Jahren seines Lebens auf. In den ersten sieben Jahren des letzten Jahrzehnts (1890—1900) tauchen noch hie und da diese Hoffnungen schüchtern auf. Es sind aber bloß die aus altem Gewebe herausgerissenen Fäden, die im neuen Gewebe nicht untergebracht werden können. Wir brauchen uns daher bei diesen Fäden nicht aufzuhalten; es genügt hier, einen kurzen Blick auf den Ideenbau zu

werfen, den der geniale Denker im letzten Jahrzehnt seines Lebens (1890—1900) neu gestaltet hat.

In dem Ideenbau, den Solowjew im ersten Jahrzehnt seines Schaffens (1874—81) schuf, finden wir an erster Stelle einen großartigen Entwurf der Ethik. Ihm folgt die Erkenntnistheorie und die mit ihr unzertrennlich zusammenhängende Metaphysik. Mit Nachdruck wird schließlich die Identität des Wahren, des Guten und des Schönen behauptet und das Herausarbeiten des dritten — des ästhetischen — Hauptteils des Gesamtsystems in Aussicht gestellt. In derselben Ordnung beabsichtigte Solowjew auch die Grundbestandteile seines letzten Systems darzustellen. Die Kräfte des durch übermäßige Arbeit, freiwillige Armut und Askese erschöpften Weisen reichten nicht aus, die letzte Gestaltung seiner Ideen in einer Reihe von monumentalen Werken darzustellen. Nur seine Moralphilosophie hat Solowjew in einem sämtliche Hauptprobleme dieser Disziplin gleichmäßig und erschöpfend behandelnden Werk dargestellt. Dieses Werk, das den Titel *"Die Rechtfertigung des Guten"* trägt, bildet den fünften Band der deutschen Gesamtausgabe. Zu der Erkenntnistheorie und Metaphysik sowie zur Ästhetik liegen nur die mehr oder minder ausgearbeiteten Entwürfe vor. Aber gerade in diesen Entwürfen besitzen wir die höchsten Schöpfungen des großen Denkers; gerade in ihnen hat das philosophische und künstlerische Genie Solowjews seine wundervollsten Perlen ausgestreut. Wir bringen die *kleinen Schriften der Vollendungsjahre*, in drei Gruppen eingeteilt in den drei letzten Bänden (VI, VII, VIII) unserer Ausgabe.

Die erste Gruppe, die in den sechsten Band aufgenommen wird, besteht aus den Aufsätzen, die Solowjew den *Grundproblemen und Hauptgestalten der christlichen Philosophie und Mystik* gewidmet hat. Der größte Teil dieser Aufsätze erschien in den Jahren 1891—1900 in der großen russischen Enzyklopädie von Brockhaus und Jefron. In der meisterhaften Darstellung dieser Probleme, in der Schilderung der dort behandelten Gestalten tritt auch Solowjews eigene Einstellung zu ihnen klar hervor.

Der siebente Band, der bereits im Frühjahr 1953 erschien, enthält die Schriften zur Erkenntnislehre, zur Ästhetik und zur Philosophie der Geschlechtliebe. Fürst *Eugen Trubezkoi* behauptet in seinem monumentalen Werk „Solowjews Weltanschauung" (Moskau 1913 Bd. I, 631 S., Bd. II, 415 S.) „vor allem in der Ästhetik Solowjews haben wir unvergängliche Schöpfungen seines Genius vor uns. Gerade hier hat die Inspiration des Denkers-Dichters ihre wundervollsten Perlen ausgestreut". Dasselbe gilt von den Schriften zur Philosophie der Liebe. Die Meisterschaft, mit der Solowjew seine Ideen zur Philosophie der Schönheit und zur Philosophie der Liebe entwickelt und sie in den Gesamtbau seiner Philosophie der All-Einheit eingegliedert hat, ist einzig in ihrer Art. Die abendländische Forschung hat sich mit diesen Ideen nur ganz wenig befaßt. Das Beste über S's Philosophie der Liebe hat wohl P. Victor Warnach O.S.B. in seinem ideen- und kenntnisreichen Werk „Agape" (Düsseldorf 1951) gesagt. Große Bedeutung hatte dagegen Solowjews Philosophie der Liebe für die russische Metaphysik und Dichtung gehabt. Berdjajew z. B. meint, die Schrift „Der Sinn der Liebe" sei „das einzige originelle Wort, das in der Geschichte des christlichen Denkens von der Liebe als Eros gesagt wurde". Man könnte allerdings Berdjajew entgegnen, Solowjew verdanke wertvolle Anregungen *Boehmes* Lehre von der himmlischen Jungfrau Sophia und der von ihr ausgehenden sophianischen Mystik. Es läßt sich aber

kaum in Abrede stellen, daß wir die bisher vollkommenste Gestaltung dieser religiösen Spekulation dem genialen Russen verdanken.

Im achten Band bringt die deutsche Gesamtausgabe die Schriften Solowjews zu seiner *apokalyptischen* Geschichtsphilosophie. Diese Schriften werden von der genialsten Schöpfung des Denkers, seinen „Drei Gesprächen", dem seit Platon vollendeten Dialog der Weltliteratur gekrönt.

Buchbesprechungen

Bauer, Walter, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des NT und der übrigen urchristlichen Literatur.* Vierte, völlig umgearbeitete Auflage. A. Töpelmann, Berlin W 35 1952. XVI S. u. 1634 Sp. gr. 8°. Geb. 65.— DM.

W. Bauers Wörterbuch zum NT liegt nun nach langer Unterbrechung des Satzes in neuer Bearbeitung vor. B. bemerkt im Vorwort, bei der Vorbereitung der neuen Auflage sei sein Bestreben noch mehr als in den früheren Auflagen darauf gerichtet gewesen, so viele griechische Texte, als immer möglich, planmäßig im Zusammenhang zu lesen, und zwar in erster Linie solche Autoren, Inschriften- und Papyrusbände, für die es keine oder nur lückenhafte Indices gibt. Diese Mitteilung beweist allein schon, welche Mühe und eminente Sorgfalt er auf die weitere Verbesserung seines Werkes verwendet hat. Im äußeren Umfang ist die neue Auflage gegenüber der vorigen um etwa ein Zehntel gewachsen. Um ermessen zu können, was das bedeutet, muß man die äußerste Knappheit der Form beachten, in der das Material dargeboten wird. Der Zuwachs erstreckt sich sowohl auf die Vermehrung der Belege zu den einzelnen Wörtern als auch auf die Mitteilung neuer moderner Literatur. Wie sehr der Bearbeiter darauf bedacht war, den Benützer seines Werkes möglichst allseitig zu informieren, zeigt z. B. die Notierung der neuesten Literatur über den Mk-Schluß bei γάρ und nochmals bei φοβέω oder über 1. Kor. 7, 38 (bei γαμίζω). Katholische Literatur wird dabei genau so notiert wie protestantische. Ein Werk, daß sich schon in den beiden früheren von Bauer bearbeiteten Auflagen wegen seiner Reichhaltigkeit und Zuverlässigkeit sowie wegen der wohl überlegten Disposition der umfangreichen Artikel und des darin enthaltenen exegetischen Wissens so hohes Ansehen errungen hat, erst noch mit vielen Worten loben zu wollen, wäre geradezu eine Ungehörigkeit. Es ist heute das Wörterbuch zum NT und auch neben dem ganz anders angelegten Theol. Wörterbuch zum NT von G. Kittel unentbehrlich. Die University of Chicago Library war wohl beraten, als sie ihren Plan, den alten Thayer durch ein neues Werk zu ersetzen, aufgab und sich zu einer englischen Übersetzung des Bauerschen Lexikons entschloß.

Nicht verwertet ist, soweit ich sehe, das Corpus Inscript. Judaicarum ed. Frey (I Rom 1936, Bd. II soeben erschienen). Sp. 274, Z. 2 v. u. ist zu lesen: RROttley; Sp. 203 ist bei τεργεσηνός zu lesen: Burkitt, ebd. 27, '08, 128—33. Sp. 37 (zu αἰχμαλωσία) ist Apk 13, 10 die Ergänzung ἀπάγει unhaltbar, wie auch durch Jer. 15, 2 bestätigt wird. Sp. 1574 oben ist bei φρουρά 2 d statt Plato, Phaedr.: Phaedon 62 b zu lesen. Auch wird das Wort hier nicht den Sinn von Gefängnis, sondern den von Wachtposten haben, also zu 1 d gehören. Ein weiterer Beleg für Σιλουανός, steht im CIJud I 596; ebd. auch mehrere jüd. Träger des Namens Σίμων Zu αὐτόματον vgl. O. Weinreich in: Genethl. W. Schmid 222 ff. Zu ἐπικρίνω vgl. J. Stroux u. L. Wenger, Die Augustus-Inschrift auf dem Marktplatz von Kyrene (1928); zu εὐλογέω und εὐλογητός vgl. L. G. Champion, Benedictions and doxologies in the Epistles of Paul, Diss. Heidelberg 1934, u. E. F. F. Bishop, Ignace Goldziher Memorial I, Budapest 1948, 82—88; zum Spiritus bei Ἱεροσολυμα A. Schlatter, Mt 29; zu κληρονόμος J. Kreller, Münchner Beiträge zur Papyrusforschung 19, 1935, 233—42; zu κλίνη G. Dalmen, Arbeit und Sitte in Palästina VII, 189; zu ἰσόψυχος P. Christou, IBL 70, 1951, 293—96; zu κοιμάω eine Menge von Belegen für die Wendung ἐν εἰρήνῃ ἡ κοίμησίς σου (αὐτοῦ, αὐτῆς) in jüd. Grabinschriften im CIJud; ferner dazu F. Cumont, Le symbolisme funéraire des Romains, Paris 1942, 360—79. Zu ὀψάριον vgl. gegen Kalutsinakis: A. Debrunner, Indog. Forsch. 24, 1927, 336—43, und dazu wieder Kalutsinakis, Phil. Wochenschr. 1928, 1357 f. Zu παρθένος: in jüd. Grabinschriften ist das Wort einfach Altersbezeichnung: erwachsen, aber noch nicht verheiratet; vgl. Frey, CIJud I, CXVII. Zu πατήρ vgl. L. Dürr, Geistige Vaterschaft in: Festschrift f. I. Herwegen (1938) 1—30. Zur Begriffsgeschichte von μυστηριον vgl. J. C. M. Fruytier, Het woord ΜΥΣΤΗΡΙΟΝ in de catechesen van Cyrillus van Jeruzalem, Nijmegen 1950. Zur Lit. über πνεῦμα kann noch gefügt werden K. L. Schmidt, Das Pneuma Hagion als Person und als Charisma (Eranos-Jahrbuch 13, 1946, 47—235). Zum Plural οὐρανοί vgl. P. Katz, Philo's Bible, Cambridge 1950, 141—46. Zu πρωτότοκος vgl. J. B. Frey, Biblica 11, 1930, 373—90. Zum griech. Begriff des σοφός vgl. W. Nestle, Vom Mythos zum Logos (²1942), 13—17. Zu συνείδησις vgl. noch R. Mandolfo, Problemi del pensiero antico, Bologna 1935, und J. Dupont in: Studia Hellenistica 5, 1945, 119—53; ebd. 57—68 W. Haerens über σωτήρ und σωτηρία. Zu den στοιχεῖα τοῦ κοσμου vgl. A. Delatte, Anecdota Atheniensia I. 1927, sowie Delatte u. Ch. Josserand in: Mélanges Bidez (1934) 107—32; zu σπερμολόγος W.

Schmid, Philol. 95, 1942, 82 f; zu σάββατον und seinem Plural. Fr. Bussby, Bull. of the J. Rylands Libr. 30. 1946, 147 f. zu σαβαώθ B. N. Wambacq, L'epithète divine Jahwe Sebâôt (Paris 1947); zu τιμή (= Macht) im griech. Hymnus: K. Keyssner, Gottesvorstellung und Lebensanschauung im griech. Hymnus (1932) 55—75. Bezüglich des Sinnes von ὑπωπιάζω bei Lk 18, 5 hat sich B. von seinem Kollegen J. Jeremias (Die Gleichnisse, ²1952, 118) nicht überzeugen lassen. Zu ὕψιστος verzeichnet CIJud I noch ein paar jüdische Belege: Nr. 690 aus Gorgippa (Krim); Frey (501) verteidigt hier wieder gegen Latyschew u. Schürer III 24 den jüd., nicht heidnischen Ursprung der Inschrift. Ebd. Nr. 727—30 vier weitere Inschriften aus der Synagoge von Delos (viell. 1. Jh. v. Ch.). Zu χρηματίζω und zu Χριστιανός vgl. E. Bickerman, HThR 42, 1949, 109—24. Zu γαμίζω (1 Kor 7,38) vgl. noch L. Richard, Mémorial J. Chaine, Lyon 1950, 309—20. Zu αἴρω 4 ist bei Lk. 19, 21 f zu notieren, daß es hier ein banktechnischer Ausdruck ist; vgl. die Belege bei J. Bernays, Ges. Abh. I, 1885, 272 f; J. A. Smith, JthSt 29, 1928. 158.

München J. Schmid

Marcel, Gabriel, *Sein und Haben*, Deutsche Übersetzung von E. Behler, Schöningh Paderborn 1954.

Das Philosophieren Gabriel Marcels weist den Nachvollziehenden an die Realität und in die schöpferische Reflexion. Es stellt ihn in die Freiheit und zeigt immer neu die Richtung, worin das Denken licht wird. So setzt dieses Philosophieren kein System vor, sondern arbeitet in Gedankenlinien auf letztlich nicht mehr Reduzierbares hin. Das metaphysische Denken, wie das menschliche Dasein überhaupt, wird wieder an das Mysterium des Seins geknüpft. „Was wir haben, legen wir dar; was wir sind, enthüllen wir (teilweise, wohlverstanden). Im Schöpferischen wird das Nicht-Darlegbare frei. — Aber man philosophiert nur dann, wenn man philosophisch schöpferisch ist; die Philosophie kann sich nicht in Resultate verfestigen, die anpaßbar sind und folglich besessen werden können, ohne sich zu verneinen oder zu verraten" (145). Schon aus diesem Zitat erschließt sich der Titel des Buches, das in seinem längeren ersten Teil das Metaphysische Tagebuch und den Entwurf einer Phänomenologie des Habens umfaßt. Hier werden so viele philosophische Ansatzpunkte freigelegt, daß man das autonome Denken, wie es sich von Descartes über den Idealismus entwickelt hat, überwunden sieht in einer echten Existenzphilosophie. Es soll nur die metaphysische Grundlegung der Treue herausgegriffen werden, die das ganze Buch durchzieht. Die Treue ist die Kraft im Menschen, die seine Liebe zur Wahrheit fundiert, ihm selbst Beständigkeit verleiht und ihn im Sein hält. Aus ihr ist es möglich, sich einzulassen mit der Welt, mit dem Menschen, der zum Du wird, und mit Gott. Im engsten Zusammenhang mit dem zeittranszendierenden Moment der Treue steht der Begriff der Inkarnation, womit Marcel dem menschlichen Dasein als leibhaftigem und der Verwiesenheit auf die Tat gerecht wird. So schreibt er über die Bedeutung der Treue im Seinsvollzug: „Die Treue ist das Fortbestehen eines Bezeugens, das in jedem Augenblick entwertet und negiert werden kann. Sie ist nicht nur ein immerwährendes Bürgen, sondern auch ein schöpferisches Bezeugen, und sie ist um so schöpferischer, je höher der antologische Wert dessen ist, was sie bezeugt." (129) Die Treue, wie sie bei Gabriel Marcel metaphysisch aufgedeckt wird, hat große Ähnlichkeit mit dem Begriff der triuwe in den mittelalterlichen deutschen Epen, der vor allem das Zeitüberwindende und die Seinsgehaltenheit meint. Der abschließende zweite Teil des Buches von Marcel bringt unter dem Thema Glaube und Wirklichkeit drei Einzelbetrachtungen. Hier geht es um das Problem der Christwerdung. In der ersten Betrachtung zeigt er mit seinem präzisen Deutevermögen die Hauptgründe für die gegenwärtige Religionslosigkeit auf: „Die erste Perspektive ist die des reinen Rationalismus als Aufklärungsphilosophie; die zweite die der Technik oder genauer einer Philosophie der Technik; die dritte endlich die einer Philosophie, die den Primat des Lebens oder des Vitalen behauptet." (192) Die Grundhaltung des noch nicht zum Glauben gelangten Menschen entlarvt er als Autonomie und Hochmut, die gebrochen werden kann durch die Hingabe an echte Reflexion. So erweist sich an Gabriel Marcel, daß die Philosophie den Zugang zur Offenbarung in der modernen Welt wieder aufdecken kann. Die zweite Betrachtung ringt sich durch alle Vorfelder zum Habitus des Bezeugens und Bürgens mit sich selbst. In der letzten Betrachtung haben wir eine weiterführende Wiedergabe dessen vor uns, was Peter Wust unter Pietät versteht. Die geistige Zusammengehörigkeit dieser beiden bedeutenden katholischen Existenzphilosophen hätte von niemand anders besser ausgesprochen werden können als von Gabriel Marcel selbst. Eine solche vom metaphysischen Anliegen getragene Existenzphilosophie ist nicht nur eine Bereicherung für die Philosophie selbst, sondern fordert auch innerhalb der Theologie die Fruchtbarmachung der anthropologischen Methode. In diesem Sinne ist das Studium des Buches „Sein und Haben", in dessen Nachwort der Übersetzer den religiösen Existenzialismus als den eigentlichen erweist, für den modernen Theologen unerläßlich.

München W. E. Gößmann

Bienert Walther, *Krieg — Kriegsdienst und Kriegsdienstverweigerung nach der Botschaft des Neuen Testaments.* Stuttgart (Evangelisches Verlagswerk) 1952. 128 S., brosch. 6,70 DM.

In einer Zeit, in der der Krieg nicht nur die Grenzenlosigkeit seines Unheils, sondern auch die sittliche Fragwürdigkeit seiner Ursachen und Mittel so eindrucksvoll wie wohl noch nie offenlegt, wo seine Sinnlosigkeit mehr denn je in Erscheinung tritt ebenso wie sich auch mögliche Wege nach dem Ziel seiner Überwindung anzeigen, verlangt die christliche ethische Beurteilung des Krieges und der damit zusammenhängenden sittlichen Fragen nach vertiefter, die Tradition bis in ihre Grundlagen prüfender Überlegung. Der Verfasser vorliegender Studie will unmittelbar aus der gesamten Gedankenwelt des Neuen Testaments, nicht nur unter Heranziehung einzelner Belegstellen, die in der Offenbarung gegebene Auffassung, Wertung und Beurteilung des Krieges in sorgfältiger quellenmäßiger Arbeit erheben. Mit höchst anerkennenswerter Gründlichkeit und Umsicht verfolgt er alle einschlägigen Äußerungen der neutestamentlichen Schriften, gerade auch viele, die auf den ersten Blick gar nichts mit dem Thema zu tun zu haben scheinen und deshalb in diesem Zusammenhang bisher selten oder vielleicht überhaupt noch nicht gewürdigt wurden. Das Bibelstellenverzeichnis weist etwa 600 neutestamentliche Schriftzitate auf. Die grundlegende und richtungweisende Antwort entnimmt er der Botschaft des Kreuzes, die den Krieg außerhalb des Weges des Gottesreiches in den Bereich der irdischen Wirklichkeit verweist, von woher für den Christen wohl die zu duldende Gewalt kommt, während vom Frieden mit Gott, der durch das Kreuz geschaffen wird, dieser Welt Friede zuströmt. Als zu einer irdischen Wirklichkeit muß der Christ zum Kriege Stellung nehmen. Wo immer nun das neutestamentliche Denken und Sprechen den Krieg oder mit dem Krieg zusammenhängende Verhältnisse berührt, sucht der Verfasser die dort herrschende Auffassung zu interpretieren über Ursprung, Wesen und Zweck des Krieges, über das Verhalten der Gläubigen zum Kriege und zum kriegführenden Staat, über den Ausblick auf das Ende der Kriege.

Die jeweiligen Ergebnisse sind um der besseren Übersichtlichkeit willen in 38 Thesen formuliert, in welchen die einzelnen Fragen bis zu sehr aktuellen Problenstellungen herangeführt werden (Verpflichtung zum Verteidigungskrieg, Vorbereitung des Verteidigungskrieges, Kriegsdienstpflicht des Christen, Kriegsdienstverweigerung einschließlich der Problematik des Gewissensurteils des Einzelnen über die Gerechtigkeit eines Krieges im konkreten Fall). Das an sich sehr anerkennenswerte Streben, das gesamte Denken des Neuen Testamentes über alle uns bewegenden sittlichen Fragen des Krieges möglichst allseitig zu erfassen, verleitet sehr leicht dazu, den Geltungsgehalt der herangezogenen Aussagen zu überdehnen. Die spezifisch religiösen Begriffe des N.T., wie z. B. Friede, haben ihren besonderen Sinngehalt, der strenge festgehalten werden muß. Ebenso müssen die Metaphern und Gleichnisreden, wenn aus ihnen neutestamentliche Botschaft gewonnen werden soll, strenge nach dem beabsichtigten Lehrgehalt gedeutet werden. Unter diesem Gesichtspunkt werden bei der Verwendung dieser sehr verdienstreichen und als theologischer Anregung sehr wertvollen Studie die Ergebnisse an manchen Stellen auf ihre wirkliche neutestamentliche Fundierung zu prüfen sein.

Passau. R. Hofman.

Steinbüchel Theodor, *Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre* (= Handbuch der katholischen Sittenlehre, hg. v. Fritz Tillmann, I. Bd.) 4. durchges. Aufl. Düsseldorf (Patmos-Verlag) 1951. 2 Halbbände, 410 u. 325 S.

Die erstmals 1938 erschienene, vom Verfasser selbst zuletzt 1947, ein Jahr vor seinem frühen Tode, in wenig veränderter 3. Auflage herausgegebene Ethik liegt nun wesentlich unverändert in 4. Auflage vor. Über die große und bleibende Bedeutung dieses Werkes muß nichts gesagt werden. Es führt das Programm einer philosophischen Grundlegung der Moraltheologie folgerichtig durch und erarbeitet so mit glücklicher Hand eine methodisch klare und saubere Fundierung des Verhältnisses zwischen Moraltheologie und philosophischer Ethik. In ähnlicher Weise muß die Moraltheologie heute auch die Abgrenzung gegenüber der Psychologie und der Soziologie vornehmen. Sachlich bleibt St.s Grundlegung eine einzigartige Orientierung über die ethische Problematik unserer Zeit vom Standpunkt des christlichen Denkens aus, wie sie nur auf Grund einer umfassenden Beherrschung der gesamten philosophischen, ethischen und religiösen Problematik unserer Tage geleistet werden konnte. Daß der Text St.s in dieser Auflage unangetastet geblieben ist, läßt sich voll und ganz rechtfertigen. Daß die Literaturangaben nicht bis auf den jetzigen Stand weitergeführt wurden, läßt wohl manche Wünsche des Benützers unbefriedigt. Die bisherige Sorgfalt, die der Verlag dem Handbuch Tillmanns und dem Werk St.s hat angedeihen lassen, berechtigt zu der Hoffnung, daß uns St.s systematische Ethik entsprechend dem großen, weit über den Fachkreis der Philosophen und Moraltheologen hinausreichenden Bedürfnis auch weiterhin unter fachkundiger Bearbeitung erhalten bleiben wird.

Passau. R. Hofmann.